

نَهْيَايَةُ السُّوَلِ

فِي شَرْحِ مِنْهَاجِ الْأُصُولِ

لِلْقَاضِي نَاصِرِ الدِّينِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ الْبَيْضَاوِيِّ
المتوفى ٦٨٥ هـ

تَأَلَّفَ

الشيخ الإمام جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن
الأسنوي الشافعي المتوفى ٧٧٢ هـ

ومعه حواشيه المفيدة المسماة

﴿سُلَّمُ الْوُصُولِ﴾، لشرح نهاية السؤل ﴿

تأليف الاستاذ العلامة الكبير

﴿الشيخ محمد بن حيت المطيعي﴾

مفتي الديار المصرية سابقا

الجزء الأول

عالم الكتب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين * وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم
وبعد فقد قرّر مجلس ادارة ﴿جمعية نشر الكتب العربية﴾
بالقاهرة في جلسته المنعقدة مساء الخميس ١٦ ربيع الثاني عام ١٣٤٣ طبع
شرح الامام جمال الدين أبي محمد عبد الرحيم بن الحسن الاسنوى القرطبي
الشافعي المتوفى سنة ٧٧٢ هـ على كتاب منهاج الوصول الى علم الاصول
للامام قاضى القضاة ناصر الدين عبيد الله بن أبي القاسم على بن عمر
البيضاوى الشافعي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ المسمى ﴿نهاية السؤل في شرح
منهاج الاصول﴾ مضموماً اليه ما كتبه عليه صاحب الفصيحة الاستاذ
الكبير العلامة الشيخ محمد بنحيت المظيمى الحنفى مفتى الديار المصرية
سابقا من الحواشى المفيدة التى تكفلت بفتح مغلقه وتذليل ما صعب من
مباحثه والاجوبة السديدة عن الاسئلة التى أوردها الشارح واغفل
الجواب عنها

وعنيت الجمعية بتصحيح الكتاب كبير العناية ، وعارضت شرح
الاسنوى بنسخة مخطوطة قيّمة يقرب زمن كتابتها من عصر المؤلف ،
وعهدت الى بعض حضرات العلماء من اعضائها بمهمة تصحيحه
ومن الله نستمد العون ، وهو يتولى النفع به

القاهرة : فى غرة رجب ، سنة ١٣٤٣

مبانيه . محرر لأدلته . مقرر لاصوله . كاشف عن أستاره . باحث عن اسراره .
 منبهاً فيه على أمور أخرى مهمة (أحدها) ذكر ما يرد عليه من الاسئلة التي
 لا جواب عنها أو عنها جواب ضعيف (الثاني) التنبيه على ما وقع فيه من الغلط
 في النقل (الثالث) تبين مذهب الشافعى بخصوصه ليعرف الشافعى مذهب امامه
 في الاصول ، فان ظفرت بالمسئلة فيما وقع لى من كتب الشافعى كالام والاملاء
 والأمالى ومختصر المزنى ومختصر البويطى نقلتها منه بلفظها غالباً مبيناً للكتاب
 الذى هي فيه ثم للباب ، وان لم أظفر بها فى كلامه عزوتها الى ناقلها عنه (الرابع)
 ذكر فائدة القاعدة من فروع مذهبننا فى المسائل المحتاجة الى ذلك (الخامس)
 التنبيه على المواضع التى خالف المصنف فيها كلام الامام أو كلام الآمدي أو
 كلام ابن الحاجب فان كل واحد من هؤلاء قد صار عمدة فى التصحيح يأخذه
 آخذون فان اضطرب كلام أحد هؤلاء نبهت عليه أيضاً (السادس) ما ذكره
 الامام وابن الحاجب من الفروع الاصولية وأهمله المصنف فأذكره مجرداً عن
 الدليل غالباً (السابع) التنبيه على كثير مما وقع فيه الشارحون من التقارير التى
 ليست مطابقة وقد كنت قصدت التصريح بكل ما ذكره منها فرأيت الاشتغال
 به يطول لكثرتة حتى رأيت فى بعض شروحه المشهورة ثلاثة مواضع بلى بعضها
 بعضها فلذلك أضربت عن كثير منها فلم اذكره ألبتة اكتفاء بالتقرير الصواب
 وأشرت الى كثير منها اشارة لطيفة وصرحت بمواضع كثيرة منها (الثامن)

الشيخ بجيت بن حسين المطيعي الحنفى غفر الله له ولوالديه الذنوب . وسـتر له
 ولسائر المسلمين العيوب : لما قررت رياسة المعاهد الدينية تدرىس منهاج الاصول
 للبيضاوي وشرحه للأسنوي بالمعاهد المذكورة طلب منى بعض أفاضل أهل العلم
 أن اكتب على شرح الاسنوي المسمى بنهاية السؤل على منهاج الاصول للعلامة
 القاضى البيضاوي تقييدات لطيفة . وتحقيقات شريفة . توضح ما أشكل على الطلاب
 فى هذا العصر من معانيه . وتشتمل على الجواب عما استشكله على المنهاج ولم يجب
 عنه فيه . مع بيان ما كان حقاً من الاعتراض . بدون ميل عن الحق ولا اعراض .
 وغير ذلك مما تدعو اليه حاجة الناظرين لاحقاق الحق وتمييز الصواب من الخطأ .

التنبيه على فوائد أخرى مستحسنة . كنقول غريبة . وإبحاث نافعة . وقواعد مهمة . الى غير ذلك مما ستراه ان شاء الله تعالى

واعلم أن المصنف رحمه الله أخذ كتابه من الحاصل للفاضل تاج الدين الارموى والحاصل أخذه مصنفه من المحصول للامام نجر الدين والمحصل استمداده من كتابين لا يكاد يخرج عنهما غالباً أحدهما المستصفى لحجة الاسلام الغزالي والثاني المعتمد لأبي الحسين البصري حتى رأيت ينقل منهما الصفحة أو قريباً منها بلفظها وسببه على ما قيل أنه كان يحفظهما فاعتمدت في شرحي لهذا الكتاب مراجعة هذه الاصول . طلباً لادراك وجه الصواب في المنقول منه والمعقول . وحرصاً على ايراد ما فيه على وفق مراد قائله . فانه ربما خفي المقصود أو تبادل غير فيتضح بمراجعة أصل من هذه الاصول المذكورة . ولم أترك جهداً في تنقيحه وتحريره . فاني بحمد الله شرعت فيه خلياً من الموانع والعوائق . منقطعاً عن القواطع والعلائق . فصار هذا الشرح عمدة في الفن عموماً . وعمدة في معرفة مذهب الشافعي فيه خصوصاً . وعمدة في شرح هذا الكتاب . وسعيت سعي في ايضاح معانيه . وبذلت وسعي في تسهيله لمطالعيه . بحيث لا يتعذر فهمه على المبتدى . ولا يبطيء ادراكه على المنتهى * وسميته ﴿ نهاية السؤل في شرح منهاج الاصول ﴾ والله أسأل أن ينفع به مؤلفه وكاتبه وقارئه والناظر فيه وجميع المسلمين بعمه وكرمه آمين

فأجبت طلبه وشرعت أن اكتب ما يسر الله لنا نقله من كلام المحققين من علماء هذا الفن المتقدمين والمتأخرين . ومافتح الله به على عبده المسكين . المتوسل اليه بسيد المرسلين . فجاءت وافية ان شاء الله تعالى بالمقصود . وهي وان كانت قليلة المباني . لكنها كثيرة المعاني . تفني عن كثير من المطولات ويستفيد منها المبتدى . ولا يستغنى عنها المنتهى . وأرجو من الله تعالى أن يجعلها خالصة لوجهه الكريم . حائدة على الطلاب بأكبر فائدة وأعظم نفع عميم . انه الجواد المحسن المنعم . وسميتها ﴿ سلم الوصول لشرح نهاية السؤل ﴾

قال « أصول الفقه معرفة دلائل الفقه اجمالاً وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد^(١) » أقول اعلم أنه لا يمكن الخوض في علم من العلوم الا بعد تصور ذلك العلم والتصور يستفاد من التعريفات فلذلك قدم المصنف تعريف أصول الفقه على الكلام في مباحثه. ولا شك أن أصول الفقه لفظ مركب من مضاف ومضاف اليه فنقل عن معناه الاضافي وهو الأدلة المنسوبة الى الفقه وجعل لقباً أي علماً على الفن الخاص من غير نظر الى الاجزاء^(٢) والفرق بين اللقب والاضافي من وجهين

(١) قال المصنف « أصول الفقه معرفة دلائل الفقه الخ » اعلم أن أسماء العلوم في اصطلاح العلماء تطلق ويراد منها الفن المدون بخصوص الذي هو المسائل ذات الموضوعات الخاصة والمحمولات الخاصة ويطلق أيضاً على التصديقات التي تتعلق بهذه المسائل الخاصة بقطع النظر عن خصوص من قامت به تلك التصديقات وتطلق أيضاً على ملكة استحضار تلك المسائل كما أن الصحيح أنها تطلق أيضاً على ملكة الاستحصال وان لم تحصل مسائل العلم كلها بالفعل ولا تستحضر كذلك بل يكفي في الاطلاق حصول الملكة التي يتمكن من قامت به من تحصيل مسائله والتصديق بها بأن يقوم به كيفية راسخة بها يقتدر على ما ذكر وذلك في العلوم التي تتلاحق مسائلها وتزايد بزيادة ابحاث الباحثين واستنباط المستنبطين . ولذلك اختلفت طرق العلماء في تعاريف العلوم وشرح اسمائها فاختر المصنف تعريف أصول الفقه باعتبار اطلاقه على التصديقات المتعلقة بالقواعد التي ينبني الفقه عليها ويستند الفقيه في استنباط الفقه اليها فقال أصول الفقه معرفة دلائل الفقه اجمالاً وكيفية الاستفادة وحال المستفيد . اهـ

(٢) قال الاسنوي « ولا شك أن أصول الفقه لفظ مركب من مضاف ومضاف اليه فنقل من معناه الاضافي وهو الأدلة المنسوبة الى الفقه وجعل لقباً أي علماً الخ ما قال » وأقول : هذا صريح في أن لفظ أصول الفقه صار في اصطلاح العلماء علماً على الفن المدون بخصوص الممتاز بموضوع خاص ومحمولات خاصة . وهذا الفن هو المسائل الكلية المركبة من الموضوعات التي ترجع الى موضوع الفن ومن المحمولات التي ترجع الى الحيثية المبحوث عنها في هذا الفن فوضع أصول الفقه هو الأدلة الاجالية من حيث يثبت بها أحكام الفقه وطرق الاستفادة الاحكام

احدهما أن اللقبى هو العلم كما سيأتى والاضافى موصل الى العلم . الثانى أن اللقبى لا بد فيه من ثلاثة أشياء معرفة الدلائل وكيفية الاستفادة وحال المستفيد . وأما الاضافى فهو الدلائل خاصة . ونلفظ اصول الفقه مركب على المعنى الاضافى دون اللقبى لان جزأه لا يدل على جزء معناه فاذا تقرر ما قلناه وعلمت أن أصول الفقه فى الاصل مركب فاعلم أن معرفة المركب متوقفة على معرفة مفرداته فكانت

من أدلتها وحال مستفيدها فالبحث عن طرق الاستفادة وحال المستفيد يرجع الى البحث عن موضوع هذا الفن وهو الأدلة الاجمالية من حيث اثبات الاحكام الشرعية العملية بها لأنها لا تكون كذلك الا بعد كونها راجعة مثلاً وكون المستنبط لها مجتهداً . وكون موضوع هذا الفن هو الادلة المذكورة وطرق الاستفادة الأحكام من أدلتها وحال المستفيد الذي هو المجتهد طريقة الشافعية . وطريقة الحنفية أن موضوع هذا الفن هو ما ذكره الشافعية والأحكام أيضاً من حيث أنها تثبت بالأدلة على ما يأتى بيانه . وكما أن لفظ أصول الفقه الذى صار اسماً لذلك الفن المدون يطلق على هذه المسائل يطلق أيضاً على معرفتها والعلم بها اما بمعنى التصديق المتعلق بها أو بمعنى ملكة استحضارها أو استحصاها وان لم تحصل كلها بالفعل ويكفي في استحضارها لوضع الاسم عليها وجعله علماً أن يستحضرها الواضع اجمالاً باستحضار موضوع العلم المميز بحيثية خاصة هي التي يبحث عنها في ذلك العلم . وانما قلنا يكفى في اطلاق اسم العلم ملكة الاستحصال التي هي كيفية راسخة على وجه ما سبق لأن من بين العلوم علوماً كالفقه تتلاحق مسائلها وتزيد بزيادة الحوادث وابحاث الباحثين فيجب أن يكون الفقيه هو من قامت به ملكة الفقه على معنى أنه قامت به كيفية راسخة يقتدر بها على استنباط تلك المسائل من أدلتها التفصيلية ، ولو كانت لا يطلق اسم العلم الا على ملكة استحضار كل المسائل أو على التصديق بكل مسائل الفقه لم يوجد مجتهد ولا فقيه وتكون جميع المسائل التي تتجدد وتحديث بتجدد الحوادث فيستنبطها المجتهدون بعد المجتهد الاول ليست فقهاً ولا قائل بهذين

ينبغي له أن يذكر تعريف الاصل وتعريف الفقه قبل تعريف اصول الفقه ^(١) كما فعل الامام في المحصول والامدى في الاحكام وغيرهما مستدلين بما ذكرته من توقف معرفة المركب على معرفة المفردات فلنذكر أولاً تعريفهما ثم نعود الى شرح كلامه فنقول : الاصل له معنيان معنى في اللغة ومعنى في الاصلاح فأما معناه اللغوي فاختلفوا فيه على عبارات : أحدها ما ينبغي عليه غيره قاله ابو الحسين البصرى في شرح العمدة . ثانيها المحتاج اليه قاله الامام في المحصول والمنتخب وتبعه صاحب التحصيل . ثالثها ما يستند تحقق الشيء اليه قاله الامدى في الاحكام ومنتهى السؤل . رابعها ما منه الشيء قاله صاحب الحاصل . خامسها منشأ الشيء قاله بعضهم . وأقرب هذه الحدود هو الاول والاخير * وأما في الاصطلاح فله أربعة معان : أحدها الدليل كقولهم أصل هذه المسئلة الكتاب والسنة أى دليلها ومنه أيضاً اصول الفقه أى أدلته . الثاني الرجحان كقولهم الاصل في الكلام الحقيقة أى الراجح عند السامع هو الحقيقة لا الحجاز . الثالث القاعدة المستمرة كقولهم الباحة الميمنة المضطر على خلاف الاصل . الرابع الصورة المقدس عليها على اختلاف مذكور في القياس في تفسير الاصل * وأما الفقه فله أيضاً معنيان لغوي واصطلاحى

(١) قال الاسنوي « فكان ينبغي أن يذكر تعريف الاصل وتعريف الفقه الى آخره » أقول : انما ينبغي ذلك لو كان غرضه أن يعرف المركب الاضافى باعتبار معناه التركيبى فان بيان هذا المعنى هو الذي يتوقف على بيان معنى جزءيه وأما بمد أن تقل هذا المركب وصار لفظاً وعلماً على الفن المدون الخاص فلم يبق لكل من جزءيه دلالة على جزء معناه التركيبى ولم يبق لواحد منهما بانفراده معنى أصلاً بل صار كل جزء منهما كالزاي من زيد وليس الغرض من التعريف هنا الا شرح مسمى هذا الاسم وان معناه اللقبى فقط ليكون الشارع فيه على بصيرة منه وذلك لا يتوقف على معرفة اجزاء المركب الاضافى ولا حاجة اليه في بيان المقصود فالمصنف قصد بترك تعريف جزءي اللفظ المركب الاضافى الاعراض عما قاله الامام والامدى وغيرهما لما رآه من أن ذلك لا حاجة اليه وان ذكره قبل تعريف الفن وشرح مسماه الم. اد من اسمه اللقبى تطويل بلا طائل

فالاصطلاحى سيأتى فى كلام المصنف وأما اللغوى فقال الامام فى المحصول والمنتخب : هو فهم غرض المتكلم من كلامه وقال الشيخ أبو اسحاق فى شرح اللمع هو فهم الاشياء الدقيقة فلا يقال فقهِت أن السماء فوقنا وقال الآمدى هو الفهم وهذا هو الصواب فقد قال الجوهرى الفقه الفهم تقول فقهِت كلامك بكسر القاف أفقهه بفتحها فى المضارع أي فهمت أفهم. قال الله تعالى « فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً » وقال تعالى « ما نفقه كثيراً مما تقول » وقال تعالى « ولكن لا تفقهون تسبيحهم » اذا علمت ذلك فلنرجع الى شرح كلام المصنف فنقول قوله معرفة كالجنس^(١) دخل فيه أصول الفقه وغيره والفرق بينه وبين العلم من وجهين أحدهما أن العلم يتعلق بالنسب أى وُضِعَ النسبة شئ الى آخر ولهذا

(١) قال الاسنوي « معرفة كالجنس الى آخره » انما قال كالجنس لأن هذا التعريف شرح لحقيقة اصطلاحية وبيان لها من حيث انها مسمى اسمها اللقي والمراد من المعرفة التى أخذها المصنف فى تعريف الاصول والعلم الذى اخذه ابن الحاجب فيه أيضاً معنى واحد هو مطلق الادراك الشامل للتصور والتصديق فهما فى التعريف بالمعنى المنقسم فى اصطلاح المناطق الى تصور وتصديق وباضافته الى ادلة الفقه الاجالية المراد منها المسائل والقواعد الكلية خرج التصور . ومثل ذلك يقال فى العلم المأخوذ فى تعريف الفقه فالمراد منه أيضاً مطلق الادراك وباضافته الى الاحكام التى معناها النسب التامة على ما يأتى خرج التصور أيضاً . وأما ما قاله الاسنوي من الفرق بين المعرفة والعلم فذاك باعتبار معنى آخر غير مراد هنا والمعرفة كما تطلق على ما قاله الاسنوي وحينئذ يكون بينها وبين العلم ذلك الفرق تطلق أيضاً ويراد منها التصديق بالقرينة التى تدل على ذلك ألا ترى أن المعرفة فى قولهم معرفة الله واجبة لا يراد منها الا التصديق والاذعان وهذا المعنى أخص من مطلق التصديق المراد هنا . وكذا قول الاسنوي ان العلم يتعلق بالنسب مبني على أن العلم خاص بالتصديق وهو اصطلاح غير مراد هنا بل المراد من العلم والمعرفة فى تعريف الاصول وسائر تعاريف العلوم المدونة هو مطلق الادراك المنقسم الى تصور وتصديق كما قلنا

تعدى الى مفعولين بخلاف عرفت فانها وضعت للمفردات تقول عرفت زيداً . الثانى ان العلم لا يستدعى سبق جهل بخلاف المعرفة ولهذا لا يقال لله تعالى عارف ويقال له عالم وقد نص جماعة من الاصوليين أيضاً ومنهم الامدى فى أبقار الافكار على نحوه فقالوا ان المعرفة لا تطلق على العلم القديم * وقوله «دلائل الفقه» هو جمع مضاف وهو يفيد العموم فيعم الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها وحينئذ فيحتز به عن ثلاثة أشياء أحدها معرفة غير الأدلة كمعرفة الفقه ونحوه والثانى معرفة أدلة غير الفقه كأدلة النحو والعلوم والثالث معرفة بعض أدلة الفقه كالباب الواحد من أصول الفقه فانه جزء من اصول الفقه ولا يكون أصول الفقه ولا يسمى العارف به اصولياً لأن بعض الشيء لا يكون نفس الشيء . والمراد بمعرفة الادلة أن يعرف أن الكتاب والسنة والاجماع والقياس أدلة يحتاج بها ^(١) وأن الأمر مثلاً

(١) قال الاسنوي « والمراد بمعرفة الادلة أن يعرف أن الكتاب والسنة والاجماع والقياس الى آخره » أقول اراد أن يبين أن المسائل التي يبحث فيها عن كون الكتاب والسنة وما عطف عليهما حجة هي من مسائل علم الاصول . وقوله وكون الأمر للوجوب أشار به الى ان المراد من الدلائل الاجالية القواعد السكينة التي تصلح ان تكون كبريات تؤخذ من اللغة وأصول الدين تضم لصغريات سهلة الحصول تؤخذ من الكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس ويكون المجموع هو الدليل الذي يثبت به الاحكام الشرعية العملية التي هي الفقه . فقولنا مثلاً ان الأمر حقيقة للوجوب والنهي حقيقة للحرمة تضمن أمرين أحدهما كون الأمر لطلب الفعل طلباً جازماً والنهي لطلب الترك طلباً جازماً وهذا يؤخذ من اللغة . وثانيهما كون هذا الطلب الجازم وجوباً يمدح عليه من يمتثل له عاجلاً ويثاب عليه آجلاً ويعاقب على تركه آجلاً ويذم عاجلاً أو حرمة يذم مرتكبها عاجلاً ويعاقب على فعلها آجلاً ويمدح على الكف عنها عاجلاً ويثاب على ذلك آجلاً وهذا مأخوذ من أصول الدين الذي يبين فيه وجوب اعتقاد أن الأمر والناهي بالشرائع الالهية هو الله الذي يرجى ثوابه ويخشى عقابه فقد أخذنا من هذا المجموع قاعدتين كليتين هما قولنا كل أمر للوجوب حقيقة وكل

للوجوب وليس المراد حفظ الأدلة ولا غيره من المعاني فافهمه * واعلم أن التعبير بالأدلة مخرج لكثير من أصول الفقه ^(١) كالعمومات واخبار الآحاد والقياس والاستصحاب وغير ذلك فإن الأصوليين وإن سلموا العمل بها فليست عندهم أدلة للفقه بل أمارات له فإن الدليل عندهم لا يطلق الا على المقطوع به ولهذا قال الامام في المحصول أصول الفقه مجرّع طرق الفقه ثم قال وقولنا طرق الفقه

نهى للتحريم حقيقة فهاتان القضيتان السكيتان وأمثالهما مسائل علم أصول الفقه ودلائل الفقه الاجمالية بمعنى أنها الكبريات التي عليها المعول في استنباط الأحكام اذا ضمت الى الصغريات المأخوذة من الكتاب مثلاً تقول قوله تعالى « أقيموا الصلاة » أمر بالصلاة من قبل الله تعالى وكل أمر هو كذلك يفيد وجوب المأمور به فقوله تعالى أقيموا الصلاة يفيد وجوب المأمور به وهو الصلاة فإن كان الاسنوي أراد من قوله والمراد بمعرفة الأدلة أن يعرف أن الكتاب والسنة الخ هو ما ذكرناه كان قوله ذلك صحيحاً ولكنه تكلف لاجابة اليه فإن المراد من معرفة الادلة الاجمالية في التعريف معرفة الكبريات فقط لأنها هي مسائل الاصول وقواعده وجمعت هي الأدلة لأنها هي العمدة في الاستدلال وإن كان تمام الدليل الذي يستند اليه المجتهد عند الاستنباط إنما هو بالصغرى أيضاً لكن الصغرى لا يبحث عنها في الاصول فالمراد بمعرفة القواعد المتعلقة بالأدلة الاجمالية والكيفيتين في تعريف المصنف التصديق بكون الأدلة السككية الاجمالية المشار اليها بقوله اجمالاً مثبتة للأحكام الشرعية العملية عند المجتهد مع معرفة كيفية الاثبات والاستفادة وحال المستفيد ولا شك أن التصديق بما ذكر هو بمعنى التصديق بالمسائل السككية التي يبحث فيها الاصولي ليجعلها المجتهد كبريات لصغريات سهلة الحصول كما سبق

(١) قال الاسنوي « واعلم ان التعبير بالأدلة مخرج الخ » أقول المصرح به أن الدليل هو الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري قطعياً كان أوطنياً كما في البدخي وغيره فلا وجه لقول الاسنوي ان الدليل عندهم لا يطلق الا على المقطوع به اهـ. فالادلة كالطرق تتناول الامارات أيضاً

يتناول الأدلة والامارات. وقوله « اجمالاً » أشار به الى أن المعتبر في حق الاصولي
أنما هو معرفة الأدلة من حيث الاجمال ككون الاجماع حجة وكون الامر للوجوب
كما بيناه. وفي الحاصل أنه احتراز عن علم الفقه وعلم الخلاف لان الفقيه يبحث عن
الدلائل من جهة دلالتها على المسئلة المعينة والمناظران ينصب كل منهما الدليل على
مسئلة معينة وفيما قاله نظر^(١) ولم يصرح في الحصول بالمحتز عنه . فان قيل ان اجمالاً

(١) قال الاسنوى « وفيما قاله نظر » أى فيما قاله صاحب (الحاصل) من
الاحتراز بقوله اجمالاً عن علم الفقه وعلم الخلاف نظر وبين البدخشي وجه ذلك
النظر بقوله اذ الفقه لم يندرج تحت قوله معرفة دلائل الفقه فنحتاج الى اخراجه
اللهم الا أن يقال أراد بالفقه أدلته التفصيلية وكذا الخلاف لأنه عبارة عن العلم
باستعمال الاقيسة المؤلفة من المشهورات والمسلمات لمحافظة حكم أو مدافعة سواء
كان من أحكام الفقه أو لا فليس فيه بحث عن الأدلة المثبتة للأحكام الفقهية ولو
سلم فلا يخرج بقوله اجمالاً لانهم ربما يقولون في الجدل والخلاف المدعى
الوجوب في صورة من صور النزاع ويعبرون بالمقتضى أو عدم الوجوب ويعبرون
بالمنازع اه وأقول أما قوله اذ الفقه لم يندرج تحت قوله معرفة دلائل الفقه الخ فهو
مردود بأن معرفة أدلة الفقه صادقة بمعرفة أدلته الاجالية وأدلته التفصيلية وعلم
الاصول لا يبحث فيه عن أدلة الفقه التفصيلية فلولا قول المصنف اجمالاً الذى
هو بمعنى قول غيره الاجالية لم تخرج المسائل التى يبحث فيها عن الأدلة التفصيلية
للفقه فالمراد الاحتراز عن أدلة الفقه التفصيلية. وقوله اللهم الا أن يقال أراد بالفقه
أدلته التفصيلية غير مسلم بل المراد بالفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية المأخوذ
من أدلتها التفصيلية فهى معرفة الفن المدون ومعرفة الأدلة التفصيلية من
مباحث الفقه بمعنى الفن المدون فهى فقه أيضاً فالمسائل التى يبحث فيها عن
تلك الأدلة تدخل في التعريف لولا قول المصنف اجمالاً الذى هو قيد بمعنى
الاجالية كما قلنا وأما قوله وكذا الخلاف لأنه عبارة الخ فنقول هو مردود أيضاً
لأنه متى سلم أنه يبحث في علم الخلاف عن الاقيسة المؤلفة من المشهورات

في كلام المصنف لا يجوز أن يكون مفعولا^(١) لأن عرف لا يتعدى الا الى واحد وقد جر بالاضافة ولا تميزا منقولا من المضاف ويكون أصله معرفة اجمال أدلة

والمسامات الخ فقد سلم ان من جملة تلك الاقيسة الاقيسة الفقهية ومثلها باقى الادلة الفقهية التى يتعرض اليها الخلافى فان علم الخلاف كالمناطق يعم جميع العلوم وحينئذ يصدق علم الخلاف أنه معرفة دلائل الفقه وان كان يبحث عنها وعن غيرها أيضاً ولولا قول المصنف اجمالاً ما خرج علم الخلاف . وأما قوله ولو سلم فلا يخرج بقوله اجمالاً الخ فهو مردود أيضاً لأن أهل الجدل والخلاف اذا قالوا المدعى الوجوب فى صورة النزاع وعبروا بالمقتضى وأطلقوا أو المدعى عدم الوجوب وعبروا بالمانع وأطلقوا فهم انما يريدون مقتضيا خاصا لوجوب خاص هو مذهب ذلك المدعى أو عدم وجوب خاص هو مذهب المدعى لمانع خاص لأن غرض الخلافى هو تعصيد مذهب امامه الذى استنبطه امامه من الدليل لا استنباط حكم من دليل وشتان بين هذا وبين ما يبحث عنه الأصولى فيقول مطلق الامر للوجوب ومطلق النهى للتحريم فلولا قولنا اجمالاً ماخرج علم الخلاف أيضاً

(١) قال الاسنوى « فان قيل إن اجمالاً فى كلام المصنف لايجوز أن يكون » الى آخر ما قال . أقول ان قول المصنف اجمالاً يجب ان يكون فى كلامه حالاً من الادلة حتى يكون وصفاً لها فيخرج علم الفقه وعلم الخلاف كما سبق . وما قيل ان الدلائل مؤنثة و اجمالاً مذكر غير صحيح لأن دلائل جمع دليل وهو مذكر كما يأتى فى كلامه وانما يقال ان دلائل جمع و اجمالاً مفرد وهذا لا ضرر فيه لان اجمالاً مصدر يوصف به الجمع والمفرد وهو هنا بمعنى جملة كأنه قال معرفة دلائل الفقه بجملة ومجىء الحال من المضاف اليه فى مثل هذا التركيب جائز كقوله تعالى « ملأ ابراهيم حنيفاً » ولاحتياجه الى التأويل عدل عنه صاحب جمع الجوامع فقال أصول الفقه دلائله الاجالية لجعل الاجالية وصفاً صريحاً للدالة فلا يحتمل غير ذلك وما عدا الحالية بعيد عن مراد المصنف وعما يناسب التعريف

الفقه لفساد المعنى ولا حالا من المعرفة أو من الدلائل لأنها مؤنثان واجمال
مذكر ولا نعمتا لمصدر محذوف أى معرفة اجمالية لتذكيره أيضاً فالجواب انه
يجوز ان يكون فى الاصل مجرورا بالاضافة الى معرفة تقديره معرفة دلائل
الفقه معرفة اجمال أى لا معرفة تفصيل خذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه
فانتصب كقوله تعالى « واسأل القرية » أى أهل القرية ويجوز أن يكون نعمتا
لمصدر مذكر محذوف تقديره عرفانا اجماليا قال الجوهري تقول عرفت معرفة
وعرفانا اه وعلى هذين الاعرابين يكون الاجمال راجعا الى المعرفة وأما عوده
الى الدلائل فهو وان كان صحيحا من جهة المعنى لكن هذا الاعراب لا يساعده
ويجوز ان يكون حالا واغتمر فيه التذكير لكونه مصدرا وفى بعض الشروح
أن اجمالا منصوب على المصدر أو على التمييز وهو خطأ لما قلناه * قوله « وكيفية
الاستفادة منها » وهو مجرور بالمعطف على دلائل ^(١) أى معرفة دلائل الفقه
ومعرفة كيفية الاستفادة الفقه من تلك الدلائل أى استنباط الاحكام الشرعية منها
وذلك يرجع الى معرفة شرائط الاستدلال كتقديم النص على الظاهر والمتواتر
على الآحاد ونحوه مما سيأتى فى كتاب التعادل والترجيح فلا بد من معرفة
تعارض الادلة ومعرفة الاسباب التى يترجح بها بعض الادلة على بعض وانما
جمل ذلك من أصول الفقه لان المقصود من معرفة أدلة الفقه استنباط الاحكام
منها ولا يمكن الاستنباط منها الا بعد معرفة التعارض والترجيح لان دلائل
الفقه مفيدة للظن غالبا والمظنونات قابلة للتعارض محتاجة الى الترجيح فصار
معرفة ذلك من أصول الفقه * وقوله « وحال المستفيد » هو مجرور أيضا

(١) قال المصنف وكيفية الاستفادة منها . قال الاسنوى « هو مجرور بالمعطف
على دلائل الخ » فأشار بذلك الى ان المصنف جعل المسائل المتعلقة بكيفية الاستفادة
بعضاً من أصول الفقه وقد بين وجه ذلك وقد صرح بذلك سابقا عند بيان الفرق
بين المعنى الاضافى لأصول الفقه والمعنى اللقبى حيث صرح ان المعنى اللقبى لا بد
فيه من ثلاثة أشياء معرفة الدلائل وكيفية الاستفادة وحال المستفيد

بالعطف على دلائل (١) أى ومعرفة حال المستفيد وهو طالب حكم الله تعالى

(١) وقال المصنف وحال المستفيد قال الاسنوي « هو مجرور أيضاً بالعطف على دلائل الخ » فأشار بذلك الى أن المصنف جعل المسائل المتعلقة بحال المستفيد بعضاً من الأصول أيضاً وبين وجه ذلك وقد صرح به كذلك كما قدمناه قريباً وقد خالف في كل ذلك صاحب جمع الجوامع وادعى أن المسائل المتعلقة بكيفية الاستفادة وحال المستفيد ليست من أصول الفقه بل لابد منها في معنى الاصولي وأن ذلك لم يسبقه اليه أحد وقال ان أصول الفقه ليست الا الادلة الاجمالية فلزم أن يكون الاصولي هو المتصف بالاصول لانه منسوب اليها ونسبته اليها بقيامها به وقيامها به معرفته اياها ومعرفته اياها متوقعة على معرفه طرق استفادتها فكانت لابد منها في صدق مسماه ولذلك ذكرت في أصول الفقه وان لم تكن منه اهمعناه واعترضه الزركشى والجلال المحلى في شرحيهما عليه وخالفه في مسلم الثبوت وشرحه افواتح الرحمت وذلك لان مما لا شك فيه واتفق عليه السكك أن أصول الفقه هو ما يبنى عليه الفقه ويسند اليه وليس ذلك الا أدلة الفقه الاجمالية التي هي القواعد السككية التي يحتاج اليها الفقيه بمعنى المجتهد في استنباط الاحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية وهذه القواعد هي مباحث الادلة الاربعة ومباحث الترجيح وغيرها من طرق الاستفادة ومباحث الاجتهاد التي هي مباحث حال المستفيد لجميع هذه المسائل المتعلقة بهذه المباحث الثلاثة يبنى الفقه عليها ويستند اليها ويحتاج اليها الفقيه بمعنى المجتهد عند تطبيق الادلة التفصيلية على احكامها واستنباط احكامها منها فكانت كلها أصول الفقه بلا شبهة وكان في الامكان حمل تعريف جمع الجوامع على ما يشمل المسائل المتعلقة بهذه المباحث الثلاثة لولا أن صاحبه صرح بمراده ولم يجعل من الاصول ماعدا المسائل المتعلقة بالادلة الاجمالية فكان قوله هذا مخالفاً لما عليه الاصوليون فان كل من عداه من الاصوليين جعلوا المسائل المتعلقة بمباحث طرق الاستفادة وحال المستفيد من أصول الفقه وذكروها في تعريفه أو أدخلوها في دلائل الفقه الاجمالية ليكون التعريف شاملاً لجميع اجزاء الفن المارة لافرق في ذلك بين من تقدم على صاحب جمع الجوامع من الاصوليين ومن

فيدخل فيه المقلد والمجتهد كما قال في الحاصل لان المجتهد يستفيد الاحكام من الادلة والمقلد يستفيدها من المجتهد وأشار المصنف بذلك الى شرائط الاجتهاد وشرائط التقليد التي ذكرها في الكتاب السابع وانما كان معرفة تلك الشروط من اصول الفقه لانا بينا أن الادلة قد تكون ظنية وليس بين الظن ومدلوله ارتباط عقلي لجراز عدم دلالة عليه فاحتيج الى رابط وهو الاجتهاد فتلخص

تأخر منهم وأشاروا بذلك الى ان مسائل الاصول هي القواعد المبحوث فيها عن موضوعه من حيث يتوقف عليه اثبات الاحكام الشرعية العملية فاستنباطها من أدلتها التفصيلية وموضوعه هي الادلة الاجمالية وطرق الاستفادة وحال المستفيد من حيث ما ذكر فالتعريف تضمن ذكر الموضوع الذي يمتاز به العلم عما سواه وهذه طريقة الشافعية وأما طريقة الحنفية فموضوع الاصول ما ذكره الشافعية والاحكام فاذا ذكر الشافعية من الادلة الاجمالية وطرق الاستفادة وحال المستفيد من موضوع الاصول من حيث اثبات الاحكام بها والاحكام من موضوعه أيضاً من حيث أنها تثبت بالادلة الاجمالية فطاق الامر مثلاً بمبحوث عنه في الاصول من حيث يثبت به الوجوب فيقال مطلق الامر حقيقة للوجوب والوجوب الذي هو الحكم يبحث عنه في الاصول أيضاً من حيث انه يثبت بمطلق الامر فيقال الوجوب يثبت بمطلق الامر فتعريف أصول الفقه على طريقة الشافعية هو ما ذكره المصنف وعلى طريقة اكثر الحنفية هو العلم بالادلة الاجمالية للفقه وطرق استفادتها منها وحال مستفيدها من حيث تثبت بها الاحكام الشرعية العملية الخ والاحكام من حيث تثبت بتلك الادلة والعلم أو المعرفة على كلا الطريقتين اما بمعنى التصديق أو الملكية بعد تعلقه بما بعده أو بمعنى نفس المسائل المدونة ويمكن الاقتصار في التعريف على ذكر دلائل الفقه الاجمالية على طريقة الشافعية أو على أدلة الفقه الاجمالية والاحكام على طريقة الحنفية لأن من المعلوم أن تلك الأدلة لا تكون أدلة للفقه الا اذا كانت صالحة لذلك وكان الحكم المأخوذ منها فقهاً فكان كونها كذلك موقوفاً على معرفة طرق استفادة الاحكام منها وحال مستفيدها ولكن ما سلكه المصنف أوضح وأليق مقام التعريف

أن معرفة كل واحد مما ذكر أصل من اصول الفقه ومجموعها ثلاث فلذلك أتى بلفظ الجمع فقال اصول الفقه معرفة كذا وكذا ولم يقل أصل الفقه ، وهذا الحد ذكره صاحب الحاصل فقلده فيه المصنف . وفيه نظر من وجوه ﴿أحدها﴾ كيف يصح أن يكون أصول الفقه هو معرفة الأدلة ^(١) مع أن أصول الفقه شيء

(١) قال الاسنوى «وهذا الحد ذكره صاحب الحاصل فقلده فيه المصنف وفيه نظر من وجوه : أحدها كيف يصح أن يكون أصول الفقه هو معرفة الأدلة الخ» وحاصله أن أصول الفقه هو نفس أدلة الفقه الاجمالية الثابتة في نفسها سواء وجد من يعرفها أو لم يوجد فالمعرفة ليست هي الاصول ثم قال ان طائفة جعلوا الاصول هو العلم لا المعلوم وطائفة عكست وظاهر اعتراضه أن الطائفة الاولى أخطأت في جعلها الاصول هو العلم . ونقول : ان المراد بالعلم أو المعرفة في تعريف الأصول اما الملكية أو التصديق بقطع النظر عما يقوم به الملكية أو التصديق أو هو نفس الأدلة والمراد بأدلة الفقه كما علمت القواعد الكلية التي تجعل كبريات لصغريات سهلة الحصول وكما يطلق أصول الفقه على تلك القواعد يطلق أيضاً على التصديق بها باعتبار تعلق ذلك التصديق بتلك القواعد فان القواعد أدلة الفقه الاجمالية والفقه مدلول ومن لوازم التصديق بالدليل التصديق بالمدلول فيطلق على التصديق بها أنه اصول الفقه لذلك كما يطلق على ملكة استحضار تلك القواعد أو ملكة استحصاها أصول الفقه أيضاً بهذا الاعتبار فتسمية أدلة الفقه الاجمالية أو مجموع طرق الفقه الاجمالية أصول الفقه باعتبار أن الفقه ينبني عليها أولاً وبالذات ويستند اليها لذاتها استناد المدلول للدليل كما يطلق على التصديق بتلك القواعد التي هي أدلة الفقه الاجمالية أو على ملكة استحضارها أو استحصاها باعتبار التعلق بها فهما طريقان صحيحان في تعريف أصول الفقه للاصوليين وأن تعريفه بأنه أدلة الفقه الاجمالية أولى ، وقد صرح بكونهما طريقين للاصوليين الاسنوى نفسه وما قاله كل من الطائفتين صحيح فنسعى العلم أصولاً وعرفه به فهو انما سماه وعرفه به باعتبار تعلقه بالمعلوم ومن سمي بالمعلوم أصولاً وعرفه به

ثابت سواء وجد العارف به أم لا ولو كان هو المعرفة بالادلة لكان يلزم من فقدان العارف بأصول الفقه فقدان أصول الفقه وليس كذلك ولهذا قال الامام في المحصول أصول الفقه مجمع طرق الفقه ولم يقل معرفة مجموع طرق الفقه وذكر نحوه في المنتخب أيضاً وكذلك صاحب الاحكام وصاحب التحصيل وخالف ابن الحاجب فجعله العلم أيضاً . وحاصله أن طائفة جعلوا الاصول هو العلم لا المعلوم وطائفة عكست. ﴿ثانيها﴾ أن العلم بأصول الفقه ثابت لله تعالى لانه تعالى عالم بكل شيء ^(١) ومن ذلك هذا العلم الخاص فلا بد من ادخاله في الحد

فانما سماه وعرفه به باعتبار ذاته فلكل وجهة . والثاني أولى ولذلك جرى عليه

صاحب جمع الجوامع وحكى الاول بقيل

(١) قال الاسنوى « وثانيها أن العلم بأصول الفقه ثابت لله تعالى لانه تعالى عالم الخ » وحاصله أنه يصدق على علم الله تعالى بأدلة الفقه الاجالية أنه علم بها فيكون اصول الفقه ايضاً كعلمنا بتلك الادلة فيجب ان يدخل في التعريف والا لزم وجود المحدود بدون الحد لكن أخذ المعرفة في التعريف يخرجها اذ هي تشعر بسبق الجهل . ونقول في الجواب عن ذلك ان علم الله تعالى بأدلة الفقه لا يسمى اصول الفقه حتى يجب دخوله في التعريف وذلك لما علمت ان المعرفة المأخوذة في التعريف او العلم المأخوذ فيه بمعنى التصديق او ملكة الاستحضار او ملكة الاستحصال او بمعنى الفن المدون فالعلم بأصول الفقه بالمعاني المذكورة وان كان ثابتاً لله تعالى لكن على أنه معلوم له تعالى لا على أنه صفة له تعالى فان علمه تعالى انكشاف ثابت له سبحانه على أنه صفة من صفاته . فعلمه تعالى بعلمونا - من تصديقات وملكات وتصورات - وبمعلوماتنا وأقوالنا وغير ذلك على أنه منسوب اليها ومن صفاتنا فعلمنا المتعلق بأدلة الفقه التي هي مسائل الاصول معلوم له تعالى ومتعلقه الذي هو معلومنا وهو تلك المسائل معلوم له ايضاً وهذا هو الاصول فقط وأما علمه تعالى بعلمنا ومعلومنا المذكورين وانكشافهما له تعالى فهو علم حضوري وليس هو مسمى بالاصول كيف وعلمنا ومعلومنا حادثان ومعلومان له تعالى على ما هما عليه من الحدوث والامكان وعلمه تعالى انكشاف أزلي أبدي

والا لزم وجود المحدود بدون الحد لـكنه لا يمكن دخوله فيه لانه حده بقوله معرفة دلائل الفقه والمعرفة لا تطلق على الله تعالى لانها تستدعى سبق الجهل كما تقدم ﴿ ثالثها ﴾ أنه جمع دليلا على دلائل ههنا ^(١) وفي أوائل القياس حيث

يحيط بكل شيء ومن ذلك علمنا بتلك المسائل فكما ان تلك المسائل التي دونها علماء الاصول حادثة ومعلومة له تعالى على ما هي عليه من أن الذين دونوها هم أولئك العلماء فعلمنا بتلك المسائل معلوم له تعالى على أنه صفة قائمة بنا كما هو الواقع فعلم الاصول هو صفتنا ويعلم الله ذلك كذلك وعلمه تعالى صفته الازلية وهي قائمة بذاته فعلمه تعالى خارج من المحدود فلا يجوز أن يدخل في التعريف فلذا كان خارجاً عن الجنس الذي هو المعرفة بمعنى التصديق أو الملكة وكلاهما من صفات الحوادث ووضع اسماء العلوم لمعانيها وتسمية العلوم بأسمائها كل ذلك حادث اصطلاح عليه العلماء فلنفظ اصول الفقه لفظ مركب جعله العلماء لقيامنا بأدلة الفقه الاجمالية أو لنفس ادلة الفقه الاجمالية . فتلخص مما قلنا أن علم الله تعالى المتعلق بعلمنا بدلائل الفقه الاجمالية الذي هو صفة لنا وبمعلوماتنا التي هي تلك الادلة خارج عن الجنس وهو المعرفة أو العلم بمعنى مطلق الادراك وبعد اضافته لما بعده يكون بمعنى التصديق أو الملكة فهو علم حصولي وعلمه تعالى علم حضوري بمعنى أن جميع معلوماته التي لا تنتهي حاضرة عنده أزلاً وأبداً منكشفة له انكشافاً تاماً لا يقبل التفاوت ولا التشكيك بحال ، سبحانه لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء وهو بكل شيء عليم ، فلا يتصف علمه تعالى بالتصور ولا بالتصديق ولا بالملكة وان كان يعلم كل ما نعلمه تصوراً وتصديقاً وغير ذلك وعلمه بمسائل الاصول وعلمنا بها كعلمه بغير ذلك لا يسمى بما تسمى به علوم الحوادث « سبحانه ليس كمثل شيء وهو السميع البصير »

(١) قال الاسنوي « ثالثها أنه جمع دليلا ههنا على دلائل الخ ما قال » وحاصله أن جمع دليل لـكونه على هذا الوزن وهو مذكر لم يسمع عن العرب وهو غير قياسي ايضاً وقد سمع شذوذاً في صيد وجزور وساء للمطر وقدم فقيل فيها وصائد وجزائر وسائي وقدائم فجمع دليل على دلائل غلط . واقول قد نقل هو

قال لعموم الدلائل وفي أول الكتاب الخامس حيث قال في دلائل اختلف فيها وانما صوابه أدلة قال ابن مالك في شرح الكافية الشافية لم يأت فعائل جمعا لاسم جنس على وزن فعيل فيما أعلم لكنه بمقتضى القياس جائز في العلم المؤنث كسمائد جمع سعيد اسم امرأة وقد ذكر النحاة لفظتين وردا من ذلك ونصوا على أنهما في غاية القلة وأنه لا يقاس عليهما ﴿ رابعها ﴾ وهو مبني على مقدمة (١)

عن ابن مالك في شرحه أنه بمقتضى القياس جائز في العلم المؤنث كسمائد جمع سعيد اسم امرأة كما أن علماء النحو واللغة قالوا ان فعائل يقاس في كل رباعي مؤنث ثالثه مدة سواء كان تأنيثه بالياء أم بغيرها وبناء على ذلك يقال ان دليل لما كان بمعنى الحجبة فهو مؤنث معنى بغير التاء فيجوز ان يجمع على دلائل على أن الشافعي جعل دلائل في عدة مواضع من كتابه الام ورسالة الاصول جمعا للدلالة بمعنى الدليل ولا مانع من ارادته هنا وتكون دلائل في كلام المصنف جمعا للدلالة بمعنى دليل ويكون جمعا قياسيا ولعله لذلك استعمله اكثر الاصوليين من المتقدمين والمتأخرين كصاحب جمع الجوامع وصاحب مسلم الثبوت مع أن الغالب على الظن أنهم اطلعوا على ما قاله الاسنوى فدل ذلك على أن هناك وجها يسوغ استعمال هذا الجمع وليس الا ما قلناه

(١) قال الاسنوى « ورابعها وهو مبني الخ » وحاصل هذا الاعتراض أن موضوع كل علم هو ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية والمباحث عن عوارضه الذاتية في علم الاصول هو الادلة الاجالية والعلم بالموضوع لكونه يرجع اليه موضوعات مسائل العلم يجب ان يكون مبينا في غير ذلك العلم ومعلوما من غيره ولا يصح أن يكون العلم بموضوع العلم أو معرفته داخلا في حقيقة العلم فلا تكون الادلة ماهية العلم فلا يصح تعريفه بأنه أدلة الفقه الاجالية ولا بأنه معرفة أدلة الفقه الاجالية . فان قيل ان المأخوذ في الحدة هي أدلة الفقه الاجالية باعتبار ما يعرض لها من اعراضها الذاتية ككونها عامة أو خاصة أو غير ذلك قلنا ان المأخوذ في التعريف هو الأدلة الكلية من حيث دلالتها على الاحكام . وهذا هو الموضوع وقد عرفنا علم الاصول بمعرفة هذه الادلة فيلزم أن يكون

وهي أن كل علم فله موضوع ومسائل فموضوعه هو ما يبحث في ذلك العلم عن الاحوال العارضة له ومسائله هي معرفة تلك الاحوال فموضوع علم الطب مثلاً هو بدن الانسان لانه يبحث فيه عن الامراض اللاحقة له ومسائله هي معرفة تلك الامراض . والعلم بالموضوع ليس داخلاً في حقيقة ذلك العلم كما أوضحناه في بدن الانسان . وموضوع علم الاصول هو أدلة الفقه لانه يبحث فيه عن العوارض اللاحقة لها من كونها عامة وخاصة وأمراً ونهياً وهذه الاشياء هي المسائل واذا كانت الادلة هي موضوع هذا العلم فلا تكون من ماهيته . فان

معرفة موضوع العلم هي ماهية العلم . والجواب عن ذلك أن المراد بأدلة الفقه وطرق الاستفادة وحال المستفيد في تعريف المصنف المسائل الكلية التي هي القواعد المشتتة على الموضوع والمحمول وهذه هي أدلة الفقه الاجمالية على معنى انها تكون كبريات تضم الى صغيريات سهلة الحصول في الدليل كما قلنا وكما يؤخذ مما قدمه الاسنوى نفسه في بيان وجه كون معرفة طرق الاستفادة وحال المستفيد من أصول الفقه . ومما لا شك فيه ان المسائل المتعلقة بالمباحث الثلاث المذكورة مركبة من الموضوعات والمحمولات المبحوث عنها في الفن وجميع موضوعات مسائل الاصول ترجع الى موضوع الفن برجوعها الى جزئ من جزئياته أو الى عرض ذاتي من أعراضه ومحمولات تلك المسائل ترجع الى الاعراض المبحوث عنها في ذلك الفن فهذه المسائل هي ماهية الفن وتسمى معرفتها باسمها وأما موضوع هذا الفن فانما يعرف في غير علم الاصول وهي العلوم التي استمد منها علم الاصول كعلم الكلام والعلوم العربية فقول الاسنوى قلنا لانسلم بل الاول أيضاً مذکور الخ غير مسلم لما علمت ان المراد بالادلة الاجمالية المأخوذة في التعريف هي المسائل والقواعد الكلية فتعريف المصنف مساو في المعنى لتعريف ابن الحاجب أصول الفقه لقباً بانه العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية ولذا قال في مسلم الثبوت وشرحه فوائح الرحوت ثم هذا العلم أي علم الاصول هو أدلة اجمالية للفقه يحتاج اليها عند تطبيق الادلة التفصيلية على أحكامها لانه اذا قرر الدليل على الشكل الاول تكون كبراه مأخوذة من الاصول سواء كانت من

قيل موضوع هذا العلم هو الأدلة الكلية من حيث دلالتها على الأحكام وأما مسائل فهي معرفة الأدلة باعتبار ما يعرض لها من كونها عامة وخاصة وغير ذلك وهذا هو الواقع في الحد قلنا لا نسلم بل الاول أيضا مذكور فانه المراد بقوله دلائل الفقه كما تقدم ﴿خامسها﴾ ان هذا الحد ليس بمانع لان تصور دلائل الفقه الخ يصدق عليه أنه معرفة بها أى علم لان العلم ينقسم الى تصور وتصديق ^(١) ومع ذلك ليس من علم الاصول فان الاصول هو العلم التصديقي

مسائل أصولية معينة أو مندرجة فيها أو مأخوذة من عدة مسائل منها كقولنا الزكاة واجبة لقوله تعالى « وآتوا الزكاة » فاذا اردنا تطبيقها على حكمها قلنا الزكاة مأمور بها من الله وكل مأمور به منه تعالى واجب لان الامر للوجوب حقيقة فهذه الكبرى مأخوذة من مسألة أصولية وهي قولنا الامر للوجوب حقيقة ثم لا بد في كلية الكبرى من قيود وهي كل مأمور به بأمر غير منسوخ ولا معارض براجح ولا مؤول واجب فلا بد لأتمام هذه القضية من معرفة مسائل النسخ والتعارض والتأويل فهذه الكبرى مأخوذة من عدة مسائل . ثم قال شارحه وبما ذكرنا اندفع ما يتراءى من أن بعض مسائل الأصول لا تصلح للكبروية كقولنا القياس لا يكون ناسخا ولا منسوخا لأننا لا ندعى وقوعها بعينها بل ما هو أعم منه ومن المأخوذ منه . اهـ ملخصا . ومما ذكر أيضا تعلم أنه يكفي في تعريف أصول الفقه أن يقال أصول الفقه هو الأدلة الأجمالية بمعنى القواعد الكلية فانها لا تكون كذلك إلا مع قيود مأخوذة من مسائل طرق الاستفادة من الأدلة وحال المستفيد .

(١) قال الاسنوى : « وخامسها أن هذا الحد ليس بمانع لأن تصور دلائل الفقه الخ يصدق عليه أنه معرفة بها لان العلم ينقسم الخ » والجواب عن ذلك أن المعرفة في تعريف المصنف وان كان بمعنى العلم الذى هو مطلق الادراك المنقسم الى تصور وتصديق لكن باضافتها الى أدلة الفقه اجمالا وطرق الاستفادة منها وحال المستفيد خرج التصور وصار المراد من المعرفة التصديق وذلك لما قلنا من أن المراد بأدلة الفقه اجمالا وطرق الاستفادة منها وحال المستفيد مسائل

لا التصورى .

قال « والفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية ^(١) » أقول لما كان لفظ الفقه جزءاً من تعريف أصول الفقه ولا يمكن معرفة شئ الا بعد معرفة اجزائه احتاج الى تعريفه فقوله العلم جنس دخل فيه سائر العلوم . ولقائل أن يقول لم قال فى حد الاصول معرفة وفى حد الفقه العلم ^(٢) وقد استعمل ابن الحاجب لفظ العلم فيهما وابن برهان فى الوجيز

هذه المباحث الثلاثة التى هي قواعد وقضايا كلية فهي معرفة تصديقية فلا تصدق على تصور الادلة الاجمالية . وقد تقدم فى كلام الاسنوى ما هو صريح فى ذلك فلا وجه للاعتراض .

(١) قال المصنف « والفقه العلم بالاحكام الخ » انما عرف المصنف الفقه مع أنه باعتبار كونه جزءاً من اللفظ اللقبى كالراى من زيد لا يدل على جزء المعنى لانه لم يعرفه بهذا الاعتبار وانما عرفه باعتبار أن مسمى المعنى اللقبى من ما صدقات المعنى الاضافى فان لفظ أصول الفقه مركباً اضافياً معناه ما انبنى عليه الفقه وهذا المعنى متحقق فى الفن الملقب بأصول الفقه فالتعريف انما هو للفقه المضاف اليه الادلة فى تعريف الاصول فساغ تعريفه لبيان ما انبنى على هذا الفن لا باعتبار أنه جزء اللفظ اللقبى . والحاصل أن الاعلام المنقولة عن مركب اضافى قسمان قسم مسماه من ما صدقات المعنى الاضافى كعبد الله علما فان المعنى الاضافى وهو العبودية لله تعالى متحقق فى الذات التى جعل هذا المركب علما عليها وقسم لا يكون كذلك كأنف الناقة وأصول الفقه لقباً لفن الاصول من القسم الاول ولهذا قال الاسنوى لما كان لفظ الفقه جزءاً من تعريف اصول الفقه ولا يمكن معرفة شئ الا بعد معرفة اجزائه احتاج الى تعريفه اه فأشار الى أن تعريف الفقه انما هو باعتبار أنه جزء المسمى الذى هو المعرف بأدلة الفقه الاجمالية لا باعتبار أنه جزء الاسم الذى هو أصول الفقه لقباً على الفن المدون فلا يتبقى ما قدمناه من أنه لا حاجة الى تعريف المركب الاضافى قبل تعريف اللقبى وان المصنف اعرض عنه لذلك .

(٢) قال الاسنوى : « ولقائل أن يقول لم قال فى حد الاصول معرفة الخ »

لفظ المعرفة هنا وقوله بالاحكام احتراز به عن العلم بالذوات والصفات والافعال
 قاله في الحاصل ووجه ماقاله أن العلم لا بد له من معلوم وذلك المعلوم ان لم يكن
 محتاجا الى محل يقوم به فهو الجوهر كالجسم وان احتاج فان كان سببا للتأثير في
 غيره فهو الفعل كالضرب والشتم وان لم يكن سببا فان كان نسبة بين الافعال
 والذوات فهو الحكم وان لم يكن فهو الصفة كالجمرة والسواد فلما قيد العلم
 بالحكم كان مخرجا للثلاثة لـكن في اطلاق خروج الصفات اشكال^(١) وذلك أن

أقول قد علمت أن من أخذ المعرفة في حد الاصول أراد منها مطلق الادراك
 وبأضافتها الى الادلة الاجالية بمعنى المسائل السكينة خرج التصور ومن أخذ العلم في
 تعريفه أراد منه مطلق الادراك أيضا وبإضافته الى الادلة الاجالية بالمعنى المذكور
 خرج التصور فهما عبارتان متحدتان في المعنى فالسؤال دورى فلا ورود له
 (١) قال الاسنوى « لـكن في اطلاق خروج الصفات اشكال الخ » . اقول
 هذا الاشكال مبنى على ان المراد بالاحكام في تعريف الفقه جمع الحكم الذى هو
 الخطاب الشرعى الخ وهو معناه في اصطلاح الاصوليين وهو خلاف الحلق والحق
 أن المراد بالاحكام في تعريف الفقه النسب التامة مطلقا ولذلك فسرهما الجلال
 المحلى في شرحه على جمع الجوامع بالنسب التامة الشاملة للشرعية وغير الشرعية
 كما فسر قيد الشرعية بالمأخوذة من الشرع وفسر الشرع بالادلة السمعية المبعوث
 بها النبي الكريم فجعل العلم في التعريف شاملا للتصور والتصديق وعمم في
 الاحكام فجعلها بمعنى النسب التامة الشاملة للعقلية والشرعية والنفسية والحسية
 فتكون قيما مستقلا يخرج به التصورات وتكون الشرعية قيما آخر اخرج به
 العلم بالنسب التامة التى ليست بشرعية وبقيد العملية يخرج النسب الشرعية
 الاعتقادية وبقيد المكتسب الذى هو وصف للعلم يخرج علم الله وعلم جبريل
 وعلم نبينا صلى الله عليه وسلم ، وأشار الجلال بذلك الى رد ما قاله الزركشى
 في شرحه على جمع الجوامع من أن الاحكام الشرعية جمع الحكم الشرعى وهو علم
 لا يدل جزؤه على شيء فان الاحكام الشرعية جمع الحكم الشرعى وهو علم
 كما سيأتى تعريفه بالخطاب المنقسم الى الايجاب والتحريم وغيرها وأن امام
 الحرمين قد صرح فى البرهان بأن المراد بالاحكام الشرعية فى حد الفقه ما ذكر

الحكم الشرعي خطاب الله تعالى وخطابه تعالى كلامه وكلامه صفة من جملة الصفات القائمة بذاته تعالى فيلزم من اخراج الصفات اخراج الفقه وهو المقصود بالحد والباء في قوله بالاحكام يجوز أن تكون متعلقة بمحذوف أى العلم المتعلق بالاحكام والمراد بتعلق العلم بها التصديق بكيفية تعلقها بأفعال المكلفين كقولنا المساقاة جائزة لا العلم بتصورها فانه من مبادئ أصول الفقه فان الاصول لا بد أن يتصور الاحكام كما سيأتى ولا التصديق بثبوتها في أنفسها ولا التصديق بتعليقها فانها من علم الكلام فان قيل الالف واللام في الاحكام لا جائز أن تكون للمهد لانه

وانما فسر الجلال الاحكام في حد الفقه بما ذكرنا ولم يفسره بما قاله الزركشى تبعا لامام الحرمين لما قاله السعدى في التلويح ونصه الحكم يطلق في العرف على اسناد أمر لاخر أى نسبتة اليه بالايجاب او السلب وفي اصطلاح الاصول هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير وفي اصطلاح المنطق هو ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة ويسمى تصديقا وليس بمراد هنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية ، والمحققون على ان الثاني أيضا ليس بمراد والا لكان ذكر العملية والشرعية مكررا بل المراد النسب التامة بين الامرين التى العلم بها تصديق وبغيرها تصور ولهذا أشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلًا عن الادلة التفصيلية التى نصبت في الشرع على تلك القضايا اه وبهذا تعلم ان ما قاله الاسنوى بعد ذلك تقريرا على ما قاله من ان المراد بالاحكام الشرعية جمع الحكم الشرعى الذى هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير غير صحيح لبنائه على ما ليس بصحيح والمراد بالمأخوذة من الشرع أى الدليل السمعى المذكور كل ما يتوقف أخذها والعلم بها على ذلك سواء أخذت منه بالفعل أو لم تؤخذ وانما كان المراد ذلك دون المأخوذة بالفعل لاننا لو أردنا المأخوذة بالفعل كان قوله المكتسب بعد ذلك مستدركا على أننا نقول لو أردنا المأخوذة بالفعل فلا استدراك أيضا لان المراد بالمكتسب العلم بها من أدلتها بطريق الاجتهاد وهو أخص من مطلق الاخذ وان كان المراد في الواقع هو الاول كما يعلم مما يأتى في محترزات القيود وفسر الجلال العملية في

ليس لنا شيء معهود يشار اليه ولا للجنس لان أقل جنس الجمع ثلاثة فيلزم منه أن العامي يسمى فقيها اذا عرف ثلاث مسائل بأدلتها لصدق اسم الفقه عليها وليس كذلك ولا للعموم لانه يلزم خروج أكثر المجتهدين لان مالكا من أكابرهم وقد ثبت أنه سئل عن أربعين مسألة فأجاب في أربع وقال في ست وثلاثين لا أدري فالجواب التزام كونها للجنس^(١) لان الحد انما وضع لحقيقة الفقه ولا يلزم من اطلاق الفقه على ثلاثة أحكام أن يصدق على العارف بها أنه فقيه لان فقيها اسم فاعل من

التعريف بالمتعلقة بكيفية عمل قلبي ونحوه كالعلم بأن النية واجبة وبأن الوتر واجب أو مندوب مثلا على اختلاف المذاهب وهو مأخوذ مما قدمناه عن السعد حيث قال الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل وأطلق في العمل فشمع القلبى وغيره وأشار الجلال بذلك الى الاعتماد ما رآه المتأخرون من تفسير العملية بما يكون العلم به علما بكيفية عمل فكان المراد بكون الاحكام شرعية عملية أن يكون متعلق العلم نسبة تامة يتوقف أخذها على الشرع أى الدليل السمعى ويكون أحد طرفى النسبة العمل والمحمول الكيفية الشرعية المتعلقة بذلك العمل وهى الوجوب وأخواته من الاحكام التكليفية والوضعية والبحث عن أفعال الصبي والمجنون ومتلف البهائم يرجع الى البحث عن فعل المكلف فيؤول حتى يرجع موضوع تلك المسائل اليه فيرجع مسألة المجنون والصبي الى الولى ومتلف البهائم الى فعل المالك وموضوع علم انقراض الى قسم التركات التى هى من أفعال الجوارح ويرجع استحالة الحجر خلا وسببية الزوال لوجوب الصلاة الى فعل المكلف أيضا بأن يقال استعمال الحجر المستحيل مثلا جائز والصلاة عند تحقق الزوال واجبة كذا حققه عبد الحكيم على الخطألى وبقولنا تتعلق بالعمل من حيث الكيفية الخ اندفع ما قيل ان العلم عند التحقيق كيفية فلا معنى لتعلق الكيفية بكيفية عمل وذلك لان العلم انما تعلق بنسبة محمولاتها كيفية عمل

(١) قال الاسنوى : « فالجواب التزام كونها للجنس الخ » أقول قد علمت

مما قدمناه ان الفقه اسم للفن المدون وهى النسب التامة الشرعية العملية

فقه بضم القاف ومعناه صار الفقه له سجيية وليس اسم فاعل من فقه بكسر القاف أى فهم ولا من فقه بفتحها أى سبق غيره الى الفهم لما تقرر فى علم العربية أن المأخوذة من الشرع أى الأدلة السمعية المبعوث بها النبى الكريم صلى الله عليه وسلم وان معنى كونها مأخوذة من الشرع ان أخذها يتوقف عليه سواء اخذت بالفعل أولا وان هذه النسب التامة هى عبارة عن اسناد امر هو كيفية عمل شرعية الى أمر هو عمل المسكلف وتلك الكيفية هى الوجوب والحرمة واخواتهما من الاحكام التكليفية والاحكام الوضعية وان هذا الفن يمتاز عن غيره من الفنون بتمايز موضوعه عن موضوعاتها وموضوعه انما يمتاز عن موضوعات غيره بكونه البحث عنه فى هذا الفن من حيث تثبت له تلك الكيفية وأن موضوعات جميع مسائله ترجع لموضوعه ومحولاتها ترجع الى تلك الكيفية المثبتة فيه لاموضوعات وبذلك صار فنا واحدا ممتازا عن غيره مما يشاركه فى أن المبعوث عنه فيه فعل المسكلف لكن من حيثية أخرى وباستحضار تلك المسائل باستحضار هذا الموضوع وهذه المحولات اجمالا وضع له اسم خاص هو الفقه وكما أن لفظ الفقه جعل اسما عاما لهذه الأحكام التى هى تلك النسب التامة المذكورة وضع للتصديقات المتعلقة بها وللحليكة المتعلقة بها وصار لفظ الفقه اسما عاما أيضا للتصديق بتلك الاحكام وللحليكة تلك الأحكام وهكذا يقال فى جميع أسماء المعلوم كما قدمنا ذلك فى تعريف علم الأصول فتبين أن الفقه يطلق على تلك المعانى الثلاثة وتبين أن المراد بالاحكام فى التعريف جميع الأحكام وأن نسبة كل مسألة من مسائل الفقه الى الفقه هى نسبة الجزء الى كله مهما تجددت وتكاثرت مسائله وتزايدت الى ما لا يتناهى بتزايد الحوادث وتكثورها وتجددها لأنها على كل حال ترجع الى موضوع واحد هو فعل المسكلف وكيفية واحدة تتعلق بذلك العمل وهما ما ذكرناهما ومن ذلك تعلم أن أُل فى قول المصنف والفقه الخ للعهد وأن المعهود هو ذلك المسمى بالفقه فاللفظ الفقه صار علما على كل واحد من تلك المعانى الثلاثة نعم حدث عرف آخر للفقهاء فأطلقوا اسم الفقه على حفظ مسائل الفقه ومن ذلك اختلفوا فى الفقه بمعنى حافظ الفقه وفى المقدار الذى يسمى فقيها به اذا حفظه من مسائله وهذا ليس محلا للبحث

قياسه فاقه وظهر أن الفقيه يدل على الفقه وزيادة كونه سجية وهذا أخص من مطلق الفقه ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم فلا يلزم نفي الفقه عند نفي المشتق

هنا بل الكلام في الفقه بمعنى الفن المدون الذي عرفه الفقهاء بما عرفه به المصنف ودون الأصوليون أصوله وقواعده السكينة التي ينبني عليها ويستند اليها وسموها أصول الفقه وبناء على ذلك فالفقيه في اصطلاح الأصوليين مأخوذ من الفقه بمعنى الملكة فتى قامت ملكة استنباط تلك الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية بشخص كان فقيها أي مجتهدا سواء اجتهد بالفعل واستنبط كل الأحكام أو بعضها أو لم يجتهد ولم يستنبط شيئا وأبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وسائر المجتهدين فقهاء بهذا المعنى فلا يضر في كونهم كذلك توقعهم في بعض المسائل لعدم الوقوف على الدليل فيها أو لتعارض الأدلة وعدم الوصول الى مرجح لبعضها وأما الجواب بالتزام كون ال للجنس لأن الحد انما وضع للحقيقة الى آخر ما قاله الأسنوى فلا يفيد لانه ان أراد بقوله ولا يلزم من اطلاق الفقه على ثلثه أحكام أن يصدق انه فقيه الخ أن الفقيه مشتق من الفقه بالمعنى الصادق بثلاث مسائل فلا يصح قوله لان فقيها اسم فاعل من فقه اضم القاف ومعناه صار الفقه له سجية لان هذا التعليل يقتضى أنه مشتق من الفقه مصدر فقه بمعنى صار الفقه له سجية وهو الملكة الراسخة الشريفة وان أراد أن الفقيه مشتق من الفقه بمعنى المدون الراسخة الذي هو مرادف ومساو لملكة الاجتهاد فلا حاجة الى جعل ال للجنس والالفاظ في هذا الاعتراض والاستغفال بالجواب عنه بما لا يفيد لانا متى أخذنا الفقيه من الفقه بمعنى ملكة الفقه التي هي ملكة الاجتهاد كان الفقيه مرادفا للمجتهد ولا يقال بعد ذلك يلزم منه أن العام يسمى فقيها اذا عرف ثلاث مسائل بأدلتها ولا يلزم أيضا خروج أكثر المجتهدين ولا خروج واحد منهم كما قلنا . ومن هذا تعلم انه لاحسن في جوابه ولا صحة له فضلا عن انه من أحسن الاجوبة وأن اعتراضه بما اعترض به لاورده له أصلا وانه لا حاجة لما احتج به إلا مدعي عن هذا السؤال لعدم ورود بقى ان العلماء استنفوا في أن الاجتهاد هو العلم لا يتصور فعل القول بأنه - جزأ كما هو الحق يكرر منه ما تقدم بحسن

الذى هو فقيه وهذا من أحسن الاجوبة وقد أحترز الأمدى عن هذا السؤال فقال الفقه العلم بجملة غالبية من الاحكام وهو احتراز حسن

الدليل من الاحكام الفقهية من الفقه وما لا فلا ويكون هو فقيهاً ومجتهداً باعتبار قيام الفقه بمعنى ملكة الاجتهاد به وأما على القول بعدم التجزؤ وهو خلاف الحق فلا يكون فقيهاً ، ومتى كان هذا القول خلاف الحق فلا يعول عليه لان المدار فى كون الشخص فقيهاً على اتصافه بالفقه بمعنى ملكة الاجتهاد سواء اجتهد فى كل المسائل أو فى بعضها . والحاصل ان الفقه هو بمعنى الفقاهاة وهي على التحقيق ملكة راسخة وبصيرة كاملة يتمكن بها من قامت به من الاطلاع على أسرار الشريعة اطلاعاً تاماً ومن استنباط الاحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية التى هى الكتاب والسنة والاجماع والقياس وصاحب تلك الملكة الراسخة والبصيرة الكاملة هو الفقيه المجتهد على الحقيقة وما كان يطلق اسم الفقيه فى الصدر الأول الا على من له هذه الملكة الراسخة النفاضة والبصيرة التامة وفقه أبي حنيفة ومالك والشافعى واحمد وسائر الأئمة الاجلاء وأكابر الصحابة والتابعين وأعلام الامة بهذا المعنى وكان كل واحد منهم متمكناً ببقاهاة من استنباط جميع الاحكام الشرعية العملية والوقوف على دقائقها من أدلتها التفصيلية ثم صار اسم الفقه بعد ذلك من أسماء العلوم فأطلق على التصديقات المتعلقة بمسائل العلم وعلى ملكة الاستحضار المتعلقة بها وعلى الفن المدون والفن المدون كما قال عبد الحكيم فى حواشى القطب عبارة عن مجموع مسائل حصلت فى ذهن الواضع بأمر كلي مشترك بينها كالموضوع والغاية ويجعل ذلك الامر المشترك آلة للوضع والموضوع له جميع المسائل المشتركة فى جهة الوحدة المستخرجة وغير المستخرجة كما اذا قدر الرجل ابناً له ووضع له اسماً اهـ . وعلى هذا لجميع مسائل الفن أجزاء له وان ترايد ابتلاحقها بتلاحق الافكار على ممر الزمان لا يغير ذات المجموع الموضوع له كما لا يغير زيادة اجزاء ذات زيد مثلاً مسمى زيد بل هو هو قبل الزيادة وبعدها هذا هو التحقيق الحقيق بالقبول فاحرص عليه واجعله على ذكر منك ينفعك فى مواضع

وقوله « الشرعية » احتراز عن العلم بالاحكام العقلية ^(١) كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين وبأن الشكل أعظم من الجزء وشبه ذلك كالطب والهندسة وعن العلم بالاحكام اللغوية وهو نسبة أمر الى آخر بالايجاب أو بالسلب كعلمنا بقيام زيد أو بعدم قيامه والشرعى هو ما تتوقف معرفته على الشرع . وقوله العملية احتراز به عن العلم بالاحكام الشرعية العلمية ^(٢) وهو أصول الدين كالعلم بكون الاله واحدا سميما بصيرا وكذلك أصول الفقه على ما قاله الامام فى المحصول واقتصر

(١) قال الاسنوى : « الشرعية احتراز عن العلم بالاحكام العقلية » . أقول

قد قدمنا لك ما يتعلق بهذا فلا نعيده

(٢) قال الاسنوى : « العملية احتراز به عن العلم بالاحكام الشرعية العلمية » .

أقول قد جرى صاحب جمع الجوامع على أن المراد بالعمل ما يشمل أعمال القلب كالاعتقاد فيدخل فى انفعه مثل قولنا معرفة الله واجبة وتكون المسائل الكلامية قاصرة على ما تعلق بنفس الاعتقاد كالعلم بأن الله واحد وأنه تعالى واجب الوجود وهذا هو الظاهر من كلام الاسنوى حيث جعل أحكام أصول الدين علمية لا عملية وجرى عبد الحكيم على الخيالى على انه لا يشمل وقول السيد فى شرح المواقف وموضوع علم الكلام المعارف من حيث يثبت له عقيدة دينية أو ما يتوقف عليه عقيدة دينية صريح فيما قاله صاحب جمع الجوامع وهو الحق لان الفعل لغة يطلق على العمل مطلقا سواء كان اعتقادا بالجنان او قولاً بالاسان أو فعلاً بالاركان بل على الترك بمعنى الكف وهو المكلف به شرعا اذ لا تكليف الا بفعل فيكون قولنا اعتقاد أن الله واحد واجب شرعا مسألة شرعية عملية فالعلم بثبوت محولها وهو الوجوب لموضوعها وهو الاعتقاد الذى هو عمل من أعمال القلب من الفقه ودليله هو الدليل السمعى اذ الوجوب الشرعى لا يكون الا من طريق السمع وأما العلم بنفس ثبوت الوحدة لله تعالى فن علم الكلام وأصول الدين ودليله عقلى وسمى أيضا وكذا يقال فى سائر العقائد مما كان دليله عقليا فقط أو عقليا وسمعييا ومما لا شك فيه أن الموضوع قد يكون واحدا بالذات لعلمين وأكثر من علمين وتمايز الموضوعات بتمايز الحثيات المبحوث عنها فى كل فن وتمايز الموضوعات بما ذكر تمايز المعارف فكان الحق ان كل ما يجب شرعا اعتقاده مما علم من الدين

عليه قال لان العلم بكون الاجماع حجة مثلاً ليس علماً بكيفية عمل وتبعه على ذلك صاحب الحاصل وصاحب التحصيل وفيه نظر لان حكم الشرع بكون الاجماع

بالضرورة سواء كان متعلقاً بمسائل الفقه أو مسائل الكلام فهو من الفقه من حيث الوجوب الشرعى ومن علم الكلام من حيث الاعتقاد ومن الحيثية الاولى دليله سمي فقط ومن الحيثية الثانية عقلى فقط أو سمي قطعى فقط أو عقلى قطعى وسمى كذلك فيما يجوز اثباته من العقائد بالسمع أيضاً ولذلك يكفر جاحده بالاجماع وان المراد بفعل المكلف الذى هو موضوع الفقه ما يشمل ما كان من مقولة التكليف ومقولة الفعل والانفعال ويشمل الكف أيضاً وحاصل محترزات قيود التعريف على الوجه الذى عليه المحققون كالجلال المحلى وغيره ان العلم الذى أخذ جنساً فى تعريف الفقه معناه مطلق الادراك الشامل للتصور والتصديق وخرج بقيد الاحكام التى هى النسب التامة مطلقاً العلم المتعلق بغيرها من الذوات والصفات وغير ذلك فبقى بعد تعليق العلم بتلك النسب التصديق المتعلق بهذه النسب وخرج التصور ولو لنفس تلك الاحكام لان المتبادر من العلم بالنسب التامة خصوص التصديق لانه هو الشائع عندهم وبقيد الشرعية بمعنى المأخوذة من الشرع أى الدليل السمعى المبعوث به النبى الكريم خرج غيرها من النسب التامة العقلية والحسية والنفسية والوضعية وغيرها مما ليس مأخوذاً من الشرع بالمعنى المذكور وبقيد العملية خرج العلم بالنسب التامة الشرعية العملية أى الاعتقادية أى التى يكون المقصود منها الاعتقاد ومن ذلك تعلم ان الاسنوى أشار بقوله العملية الى ان ما يتوقف على الشرع من أصول الدين وهى العقائد السمعية خرجت بقيد العمالية لانها وان كانت مأخوذة من الشرع بمعنى الدليل السمعى لكن المقصود من ذلك هو الاعتقاد دون العمل فالعلم بها ليس متعلقاً بكيفية عمل ولذلك كانت من مسائل اصول الدين الذى يبحث فيه عن المعلوم من حيث يثبت له ما هو عقيدة دينية أو ما يتوقف عليه ما هو عقيدة دينية وخرج بقيد المكتسب الذى هو وصف العلم علم الله تعالى وعلم جبريل عليه السلام وعلم النبى صلى الله عليه وسلم لان علم الله ازلى أبدي ليس بمكتسب وعلم جبريل بطريق الوحي

حجة مثلاً معناه انه اذا وجد فقد وجب عليه العمل بمقتضاه والافتاء بموجبه

والاعلام من الله تعالى فهو وان كان حادثاً لكنه ليس مكتسب منه من الادلة التفصيلية وعلم النبي صلى الله عليه وسلم كذلك بطريق الوحي والتعليم من الله تعالى فهو حادث لا بطريق الاكتساب من تلك الادلة فهو الذى بعث بتلك الادلة قال تعالى « وزلنا عليك الكتاب تبينا لكل شيء » الآية ، وقال تعالى « وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً » وقال تعالى « وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى علمه شديد القوى » واجتهاده صلى الله عليه وسلم وأخذ الاحكام من الادلة تشريع وبيان لجواز الاجتهاد فهو فعل من افعاله ودليل من الادلة السمعية كتقريره اجتهاد غيره من أصحابه ، على انك قد علمت مما قدمناه في تعريف الاصول أن علم الله تعالى خارج عن الجنس المأخوذ في التعريف ، لان العلم المأخوذ فيه هو صفتنا ، وهى ومعلومنا وعلمنا معلومات له تعالى فقيده المكتسب في الحقيقة اعما اخرج علم جبريل وعلم النبي صلى الله عليه وسلم لان كليهما حادث وانما زاد المكتسب من الادلة التفصيلية في التعريف ولم يكتف بقوله من أدلتها التفصيلية لدفع احتمال تعلق من أدلتها التفصيلية بالاحكام في التعريف وحينئذ لا يخرج علم المقلد بالاحكام الحاصلة عن أدلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلاً من الادلة فدفع ذلك الاحتمال بزيادة المكتسب الذى هو وصف للعالم ليفيد تعاقب من أدلتها بالعالم بالاحكام فان الحاصل من الدليل هو العلم بالشئ لا الشئ نفسه . ومن ذلك تعلم ان علم المقلد كان داخلاً قبل هذا القيد وان ما قيل ان علم المقلد خارج عن الجنس وهو العلم فهو لم يدخل حتى يحتاج الى اخراجه مسلم لو كان المراد بالعلم في التعريف الاعتقاد الجازم عن موجب وقد علمت أنه ليس بمراد وأن المراد مطلق الادراك فهو العلم باصطلاح المنطقة الشامل للتصور والتصديق بأقسامه المعروفة وبعد تعلقه بالاحكام المراد منها النسب التامة اختص بالتصديق الشامل للظن وغيره من أقسامه فمدخل فيه اعتقاد المقلد المتعلق بالاحكام الشرعية العملية ولا يخرج الا بتقيد المكتسب الذى هو صفة العلم واخراج علم الله تعالى وعلم جبريل وعلم

ولا معنى للعمل الا هذا لانه نظير العلم بأن الشخص متى زنى وجب على الامام حده وهو من الفقه

النبي صلى الله عليه وسلم بقيد المكتسب يفيد انه كان داخلا قبل ذلك لانه علم بالاحكام المأخوذة من أدلة الشرع لاننا لم نقل ان العالم بها هو الآخذ بل المراد علم كل من تعلق علمه بأحكام أخذت من أدلة الشرع السمعيه فيدخل قبل هذا القيد علم جبريل عليه السلام وعلم النبي صلى الله عليه وسلم لأن هذه العلوم يصدق عليها انها تعلقت بالاحكام المأخوذة من تلك الادلة وذلك لاننا فسرنا الشرعية بالمأخوذة من الشرع بمعنى ما يتوقف أخذه على الشرع وأردنا من الشرع الادلة السمعية المبعوث بها النبي الكريم كما ان المراد انها كذلك في ذاتها بالنظر الى المكلفين بها وما لاشك فيه أن علم الله تعالى الذي يتعلق بها انما يتعلق بها على الصفة المذكورة لان الواقع كذلك ولكن علمه تعالى بها بصفة أن العلم بها متوقف بالنظر الى المكلفين بها على الدليل السمعى ليس مكتسبا من الدليل السمعى بطريق الاجتهاد بل هو علم أزلى أبدي بمعنى الانكشاف فهو علم حضورى فلا يدخل في العلم المأخوذ جنسا في التعريف لاختصاصه بالعلم الحصوصى الخاص بالحوادث فعلم الله تعالى لا يخرج بقيد المكتسب فقط بل به وبالجنس المأخوذ في التعريف كما ان علم جبريل المبلغ للكتاب والسنة بطريق الوحي من قبل الله تعالى الى النبي صلى الله عليه وسلم علم ضروري بالكتاب والسنة وما يدل عليه الكتاب والسنة من الاحكام وما يدل عليه ما يؤخذ منهما من الاجماع والقياس من الاحكام وان العلم بذلك يتوقف على تلك الادلة بالنظر الى المكلفين بها لكن علمه بذلك لم يكن بطريق الاكتساب والاجتهاد بل علمه بذلك بطريق التلقى والاعلام من الله عز شأنه فهو يعلم الحكم مع دليله لا من دليله بخلاف المجتهد فانه يأخذ الحكم ويعلمه من التدليل وكذلك النبي صلى الله عليه وسلم يعلم ما أوحى به اليه من كتاب وسنة وما يدلان عليه من اجماع وقياس وما تفيد هذه الأدلة الاربعة من الاحكام ويعلم أن العلم بهذه الاحكام بالنظر الى غيره من المكلفين بها يتوقف على تلك الادلة فهو يعلم الحكم

وقوله « المكتسب » احتراز به عن علم الله تعالى وعلم ملائكته بالاحكام الشرعية العملية وكذلك علم رسوله صلى الله عليه وسلم الحاصل من غير اجتهاد بل بالوحي وكذلك علمنا بالامور التي علم بالضرورة كونها من الدين كوجوب

مع دليله أيضا وان غيره ممن عداه من المكافين يأخذه من دليله اجتهادا وأما هو عليه الصلاة والسلام فيأخذ كل ذلك وحياً واعلاماً منه تعالى لاجتهاد وهذا ظاهر على رأى من منع اجتهاده صلى الله عليه وسلم وأما على رأى من يجوز اجتهاده فاجتهاده صلى الله عليه وسلم قد وقع منه في بعض الاحكام بناء على الوحي به أيضا تشريعاً وبياناً لحكم الاجتهاد لغيره من أمته كتقريره اجتهاد غيره فهو من الادلة الشرعية لانه من أفعاله صلى الله عليه وسلم فلم يكن قصد النبي صلى الله عليه وسلم استفادة الحكم من الدليل بل قصد به التشريع وكيفية استنباط الاحكام من الادلة لأمنه والا فالنبي صلى الله عليه وسلم غير محتاج في أخذه الاحكام الى الاجتهاد وخلاف الأئمة في أنه يجوز الاجتهاد منه صلى الله عليه وسلم أولاً لا يجوز ليس بمعنى انه يحل له أولاً يحل بل بمعنى أنه يصح عقلاً ان يقع منه أو لا يصح وانه وقع أو لم يقع ومما لا خلاف فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم أفتى وأخبر بناء على القياس كما في حديث الخثعمية في الحج وكما في قبلة الصائم وانها لا تنفطر قياساً على المضمضة فمن قال بجواز الاجتهاد ووقوعه منه أخذ بظاهر هذه الاحاديث وحمل ذلك على الاجتهاد لكنه قال انه معصوم عن الخطأ فيما يتعلق بالاحكام ومن لم يقل بجوازه ولا وقوعه أول تلك الاحاديث وحمل ذلك على انه صلى الله عليه وسلم أوحى اليه بالحكم ودليله وأخذه بدون أن يقع منه اجتهاد بمعنى بذل الوسع لاستنباط الحكم وسواء كان هذا أو ذاك فما لاشبهة فيه ان اجتهاده صلى الله عليه وسلم فعل من أفعال وهو دليل سمعى يدل على جواز الاجتهاد منا وحله لنا الذي هو حكم شرعى وأن ما يؤدى اليه اجتهاد المجتهد هو حكم الله في حقه وحق من يقلده ولذلك قال شمس الأئمة ان اجتهاده صلى الله عليه وسلم مما يشبه الوحي اهـ . وبهذا الذي قررناه تعلم الحاجة الى زيادة قيد المكتسب

الصلوات الخمس وشبهها لجميع هذه الاشياء ليس بفقهه لانها غير مكتسبة هكذا ذكره كثير من الشراح وما قالوه في غير الله تعالى فيه نظر^(١) متوقف على تفسير المراد بالمكتسب ولا ذكر لهذا القيد في المحصول ولا في مختصراته وانما وقع فيهن التقييد بأن لا يكون معلوما من الدين بالضرورة ثم صرحوا بأنه للاحتراز عن نحو الخمس كما تقدم ذكره وفيه نظر أيضا فان أكثر علم الصحابة انما حصل منهم من النبي صلى الله عليه وسلم^(٢) فيكون ضروريا وحينئذ فيلزم أن لا يسمى

(١) قال الاسنوى : « وما قالوه في غير الله تعالى فيه نظر الخ » ويتجه ذلك النظر انما اذا فسرنا المكتسب بما للعالم فيه كسب مطلقا لم يخرج ما عدا علم الله تعالى من علم الملائكة وعلم النبي لان لكل منهم كسبا في علمه بالاحكام وأما اذا فسرنا المكتسب بما كان مكتسبا عن اجتهاد وبذل وسع واعمال فكر خرج علم الله وعلم الملائكة وعلم النبي والمتبادر هو الثاني فلا وجه للنظر

(٢) قال الاسنوى : « فان أكثر علم الصحابة انما حصل الخ » أقول هذا وجه النظر في الاحتراز نحو الصلوات الخمس ويبان ان علم احكام نحو الصلوات الخمس وان كان ضروريا من الدين لا يخرج عن كونه داخلا في الفقه ومكتسبا من الادلة التفصيلية ولا يمنع من ذلك كون العلم به من ضروريات الدين لقطعية الدليل لانه ليس معنى كونه ضروريا من الدين انه العلوم الاوليه الضرورية التي لا تتوقف على نظر واستدلال بل معناه أن دليله قطعي وان كان نظريا محتاجا الى نظر واستدلال فكان مكتسبا ولو لم يكن المعنى ما ذكرناه لازم أنه خلاف الواقع لأن الآيات القرآنية التي احتفت بها قرائن جعلتها قطعية الدلالة كما هي قطعية الثبوت انما علم منها تلك الاحكام علما قطعيا بالنظر فيها وفي تلك القرائن التي احتفت بها فكانت تلك الاحكام محتاجة الى الادلة الخارجة عنها فلم تكن معلومة بطريق الضرورة بمعنى عدم الحاجة الى الاستدلال ولذلك كان علم الصحابة بتلك الاحكام الحاصل لهم من أدلتها المسموعة هم مباشرة من النبي صلى الله عليه وسلم فقهاء وكنا فقهاء بالاجماع بل هم رؤساء الفقهاء وقدوتهم في الاجتهاد مع ان كل

علم الصحابة فقها وأن لا يسموا فقهاء وهو باطل والاولى أن يقال احترز بالمكتسب عن علم الله تعالى وبقوله من أدلتها عن علم الملائكة والرسول الحاصل بالوحي .

الادلة بالنظر اليهم قطعية الثبوت لعدم الوسطة بينهم في السماع وبينه صلى الله عليه وسلم وعند الاشتباه في دلائلها يرجعون اليه صلى الله عليه وسلم فيزيل ما فيها من الشبهة ويبين المراد منها فتصبح أيضا قطعية الدلالة لجميع الادلة المسموعة لهم منه صلى الله عليه وسلم وعلموا منها أحكامها على وجه ما ذكر قطعية الثبوت وقطعية الدلالة فهي وأحكامها المأخوذة منها معلومة لهم من الدين بالضرورة بالمعنى الذى قدمناه كعلمنا بوجوب الصلوات الخمس ونحوه وانقسام الادلة الى ماهو قطعى الثبوت والدلالة أو قطعى الثبوت ظنى الدلالة أو بالعكس أو ظنيهما كل ذلك انما حدث بعد انتقاله صلى الله عليه وسلم الى دار البقاء ووصول الاحاديث والادلة منه صلى الله عليه وسلم اليها بواسطة النقل والرواية عنهم لا بالسماع منه وعدم امكان الرجوع اليه بعد ذلك لبيان معنى المراد قطعاً من ألفاظ الادلة فكل الادلة النقلية بعد انتقاله صلى الله عليه وسلم الى دار البقاء لا يمكن أن يكون منها ماهو قطعى الا ما ثبت نقله عنه صلى الله عليه وسلم متواتراً بلا شبهة كالقرآن والاحاديث المتواترة ودلم ماهو المراد من ذلك بقرائن قاطعة لا اختلاف فيها لأحد من المجتهدين ، فكما لم يمنع كون الادلة قطعية الثبوت قطعية الدلالة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم بسماع الصحابة رضوان الله عليهم منه عليه السلام والرجوع اليه أن الاحكام التى أخذها الصحابة من تلك الادلة وصارت معلومة لهم بالضرورة أى بالدليل القطعى فقه وأن الصحابة فقهاء لا يمنع كون الادلة كذلك بالنظر لهم بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ولغيرهم من المجتهدين بعدهم وعلمهم بالحكم منها بالضرورة انقطعية الدليل أن يكون علم الصحابة بعد وفاته عليه الصلاة والسلام وعلم المجتهدين بعدهم على وجه ما ذكر فقها أيضاً وبالجملة فكل علم بالاحكام الشرعية العملية مكتسب من الأدلة التفصيلية بطريق الاجتهاد سواء كانت تلك الادلة قطعية الثبوت والدلالة معا أو قطعية أحدهما ظنية الآخر أو ظنيتهما معا هو فقه ويصدق عليه تعريف الفقه المتقدم والله أعلم

والمكتسب في كلام المصنف مرفوع على الصفة للعلم ولا يصح جره على الصفة
 لاحكام لان الاحكام مؤنثة والمكتسب مذكر ولان علم الله تعالى وعلم المقلد
 يردان على الحد على هذا التقدير ولا يخرجان بما قالوه وذلك لان المعلوم للمقلد
 مثلاً في نفسه مكتسب من أدلة تفصيلية فان المصنف لم يشترط ذلك بالنسبة الى
 العالم به بل عبر عنه بقوله مكتسب وهو مبنى للمفعول فاذا علم المجتهد أن الاخت
 لها النصف للآية السكرية وأخبر به المقلد صدق أن المقلد علم شيئاً اكتسبه غيره
 من دليل تفصيلي واذا صدق ذلك صدق بناؤه للمفعول فيقال علم شيئاً مكتسباً
 من دليل تفصيلي وهكذا يفعل في علم الله تعالى فان الباري سبحانه وتعالى عالم
 بحكم وذلك الحكم موصوف بأنه مكتسب يعني أن شخصاً قد اكتسبه

وقوله « من أدلتها التفصيلية » احتراز به عن العلم الحاصل للمقلد في
 المسائل الفقهية^(١) فان المقلد اذا علم أن هذا الحكم أفتى به المفتي وعلم أن ما أفتى

(١) قال الاسنوى : « احتراز به عن العلم الحاصل للمقلد في المسائل الفقهية
 الخ » ظاهر كلامه بل صريحه أن علم المقلد في المسائل الفقهية يصدق عليه انه علم
 مكتسب من دليل ولكنه ليس دليلاً تفصيلياً وليس الأمر كما قال لما علمت أن
 علم المقلد في المسائل الفقهية خارج بقيد المكتسب لأن المراد منه الاكتساب
 على وجه الاجتهاد وأيضاً ان ما يستند اليه المقلد من فتوى المفتي ليس دليلاً شرعاً
 ولا عقلاً أما كونه ليس دليلاً عقلاً فواضح وأما كونه ليس دليلاً شرعاً فلأن
 الادلة الشرعية السمعية منحصرة في الكتاب والسنة وما يدلان عليه من الاجماع
 والقياس على أصل ثابت العلة بأحد مسالكها المعروفة في الاصول وقولهم هذا
 حكم أفتى به المفتي وكل ما أفتى به المفتي حكم الله تعالى وان كان مركباً على شكل
 قياس منطقي ولكنه ليس واحداً من تلك الادلة السمعية الاربعة كما صرح
 بذلك المرجاني في خزامة الحواشي على التوضيح هذا وقد أخرج الجلال في
 شرحه على جمع الجوامع بقيد التفصيلية العلم المكتسب للخلاف من المقتضى
 والنافي المثبت بهما ما يأخذه عن الفقهية ليحفظه عن ابطال خصمه وقد أخرج
 المرجاني في خزامة الحواشي بقيد التفصيلية العلم بالادلة الاجمالية المبحوث

به المفتى فهو حكم الله تعالى في حقه علم بالضرورة أن ذلك حكم الله تعالى في حقه فهذا وأمثاله علم بأحكام شرعية عملية مكتسب لكن لا من أدلة تفصيلية بل من

عنها في علم الاصول وعلم الخلاف كالمقتضى والنافى الا أنه قال بعد ذلك قال السيد الشريف الحق انه أى ما يقوله الخلافى من المقتضى والنافى ليس دليلا أصلا ولا يفيد شيئا حتى يتعين المقتضى والنافى وذلك هو الدليل اه وتقل العطار في حواشيه على المحلى عن الكمال انه قال الصواب أن قيد التفصيلية ليس لاجراج علم الخلاف بل تصريح باللازم فهو للبيان دون الاحتراز كقولنا من أدلتها للبيان إذ لا اكتساب الا من الدليل اه أقول وجه ذلك أن علم الخلاف وهو علم الجدل لا تختص بمباحثه بعلم الفقه ولا بعلم دون علم فهو آلة عامة لجميع العلوم كالمناطق لأنه يبحث عن مطلق مقتض ومطلق مناف ووظيفته أن يبين الطريق التي بها يحفظ كل ذى رأى رأيه عن ابطال خصمه ، وأما علم الخلافى مثلا بوجوب النية في الوضوء لوجود المقتضى أو بعدم وجوب الوتر لوجود النافى فهو مأخوذ من المقتضى المعين أو النافى المعين والذي يأخذ ذلك العلم من المقتضى المعين أو النافى المعين انما هو المجتهد دون الخلافى وأما الخلافى فانما يأخذ ذلك العلم عن المجتهد فوظيفة المجتهد اثبات الاحكام الشرعية العملية بأدلتها التفصيلية واستنباطها منها ووظيفة الخلافى أن يحفظ المذهب الذى أخذه عن امامه عن ابطال الخصم على حسب قواعد علم الخلاف فذكر الخلافى وجوب النية لوجود المقتضى ونحو ذلك انما هو على طريق التمثيل ويمكن ان يمثل لذلك بغير ذلك من العلوم الاخرى فلا يبحث الخلافى من حيث هو خلافى عن مقتضى معين يفيد حكما معيننا ولا عن ناف معين يقتضى نفى حكم معين . نعم ما قاله المرجانى له وجه في الجملة لان المسائل الاجالية المبحوث عنها في أصول الفقه تعد من أدلة الفقه ويكتسب الفقه منها في الجملة لان المجتهد يطبق أحكامه عليها يجعلها كبريات تضم لصغريات بسهولة المحصول على ما سبق وعلى ذلك يكون قيد التفصيلية للاحتراز عن الادلة الاجالية المبحوث عنها في الاصول كما احترازنا بالادلة الاجالية في تعريف الاصول عن الادلة التفصيلية المبحوث عنها في الفقه ويؤيد هذا ما صرح

دليل اجمال فان المقلد لم يستدل على كل مسألة بدليل مفصل يخصها بل بدليل واحد
يعم جميع المسائل هكذا قاله الامام في المحصول وغيره وتابعه عليه صاحب الحاصل
وصاحب التحصيل وفي الحد نظر من وجوه^(١) أحدها أن تعريف الفقه بأنه العلم

به شراح ابن الحاجب من أن الأدلة ليست منقسمة في الواقع الى ما هو اجمالى
غير تفصيلي وما هو تفصيلي غير اجمالى بل هي كلها شيء واحد له جهتان فالاصولى
يعلمها ويبحث عنها من احدى الجهتين والفقيه يعلمها ويبحث عنها من الجهة
الآخري فلما اعتباران فالفقيه انما ينظر فيها من جهة التفصيل فالنظر في الدليل
انما يفيد العلم بالمدلول اذا نظر فيه على سبيل التفصيل فالمراد بالأدلة التفصيلية
الأدلة الموصلة للفقه والاصولى انما ينظر فيها من جهة الاجمال ولا ينظر فيها من
جهة التفصيل فلا يحصل له الفقه ولا يكون علمه فقهاً لانتفاء شرط نظره وهو
النظر من جهة التفصيل لا لانتفاء كون المنظور فيه دليلاً بنفسه (والحاصل) ان
الدليل التفصيلي مركب من قضيتين صغرى سهلة التحصيل كقولنا أقيموا الصلاة
أمر من الشارع بالصلاة وكبرى كقولنا كل أمر هو كذلك يقتضى وجوب
المأمور به حقيقة فهذا الدليل التفصيلي هو الذى يوصل الى الفقه والفقيه هو
الذى يستدل بهذا الدليل وأما الاصولى فهو انما يبحث عن كبراه التى هي الجهة
السكينة في الدليل وأطلق عليها الاصوليون أدلة الفقه الاجمالية وعلى هذا فلا
مانع أن يكون قيد الاجمالية في تعريف الاصول للاحتراز عن التفصيلية في الفقه
وبالعكس وعلى كل حال فليس قيد التفصيلية في تعريف الفقه لآخراج علم المقلد
كما يقول كل مقلد لأن ما يستند عليه المقلد ليس دليلاً اجمالياً من الأدلة المبحوث
عنها في الاصول ولا دليلاً تفصيلياً من الأدلة التفصيلية التى يستند اليها الفقيه في
أخذ الفقه فكان علم المقلد خارجاً بقيد المكتسب كما قلنا

(١) قال الاسنوى « وفي الحد نظر من وجوه الخ » حاصل الوجه الاول
أن تعريف أصول الفقه بالعلم بالخ وتعريف الفقه أيضاً بأنه العلم بالخ يقتضى أن
الاصول الذى هو العلم بأدلة الفقه هو أدلة العلم بالاحكام الذى هو الفقه لأدلة
الاحكام نفسها وهو باطل لما ذكره في هذا الوجه والجواب أننا قدمنا أن أسماء

يقتضى أن يكون أصول الفقه هو أدلة العلم بالاحكام لأدلة الاحكام أنفسها وهو باطل لانه قد تقدم أن الاصول معرفة دلائل الفقه لمعرفة دلائل العلم بالفقه ولأن مدلول الدليل هو الحكم لا العلم بالحكم . الثاني أنه لا يخلو اما أن يريد بالعملية عمل الجوارح أو ما هو أهم منها ومن عمل القلوب فإن أراد الاول ورد عليه إيجاب النية ونحریم الرياء والحسد وغيرهما فإنها من الفقه وليس فيها عمل الجوارح وإن أراد الثاني ورد عليه أصول الدين فإنه ليس بفقه مع انه عمل القلب ولو قال الفرعية كما قاله الآمدي وابن الحاجب لكان بخلص من الاعتراض . الثالث أن العلم يطلق ويراد به الاعتقاد الجازم المطابق للدليل كما ستقف عليه وهذا هو المصطلح عليه ويطلق ويراد به ما هو أهم من هذا وهو الشعور فإن أراد الاول لم يحسن الاحتراز عن التقليد بقوله من أدلتها التفصيلية لعدم دخوله في الحدلان ما عند التقليد يسمى

العلوم تطلق على ملكة استحضار مسائل هذا الفن وعلى التصديق المتعلق بمسائل الفن وعلى المسائل التي هي ذات الفن وإن اصول الفقه أولا وبالذات انما هي مسائل علم الاصول التي هي الادلة الاجالية لمسائل الفقه المعبر عنها بالاحكام الخ على الحقيقة غير أننا سمينها ملكة استحضار مسائل فن الاصول أصولاً للفقه تدل عايه باعتبار تعلقها بما هو أصول للفقه وأدلتها على الحقيقة وهي قواعد الاصول التي هي أدلة الفقه الاجالية وعلى ذلك تكون تلك الادلة الاجالية أدلة لاحكام الفقه وهي النسب التامة الشرعية العمالية التي العلم بها مكتسب من أدلتها التفصيلية يسمى التصديق المتعلق بمسائل أصول الفقه أصول الفقه . وكما سمينها ما ذكر من الادلة الاجالية نفسها والتصديق بها والملكية المتعلقة بها أصول الفقه كذلك تسمى الاحكام الفقهية التي هي النسب التامة المخصوصة والتصديق بها والملكية المتعلقة بها فقهاً فتى قلنا ان أصول الفقه معرفة دلائل الفقه وسمينا المعرفة أصول الفقه لتعلقها بتلك الادلة الاجالية كانت تلك المعرفة باعتبار تعلقها بتلك الادلة أدلة العلم بالفقه بمعنى التصديق بأحكام الفقه وأن مدلول الدليل هو الاحكام مباشرة والعلم بالاحكام بمعنى التصديق بها مدلول الدليل أيضاً باعتبار تعلقه بالاحكام . والحاصل أن أصول الفقه هو ما يتفرع عليه الفقه

تقليدا لاعلماء وان أراد الثاني لم يرد سؤال القاضي المذكور عقب هذا في قوله قيل الفقه من باب الظنون . الرابع ان هذا الحد ليس بمانع لان تصور الاحكام الشرعية الخ يصدق عليه أنه علم بها اذ العلم منقسم الى تصور وتصديق ومع ذلك فليس بفقه بل الفقه العلم التصديقي لا العلم التصوري

قال « قيل الفقه من باب الظنون قلنا المجتهد اذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى والعمل به للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن فالحكم مقطوع به والظن في طريقه » أقول هذا اعتراض على حد الفقه أورده القاضي أبو بكر الباقلاني وتقريره موقوف على مقدمة وهي أن الحكم بأمر على أمر إن كان جازما مطابقا لدليل فهو العلم كعلمنا بأن الاله واحد وان كان جازما مطابقا لغير دليل فهو التقليد كاعتقاد العامي أن الضحى سنة ، وان كان جازما غير مطابق فهو الجهل كاعتقاد الكفار ما كفرناهم به وان لم يكن جازما نظر ان لم يرجح أحد الطرفين فهو الشك وان ترجح فالطرف الراجح ظن والمرجوح وهم . اذا عرفت ذلك فلنرجع الى تقرير السؤال فنقول الفقه مستفاد من الادلة السمعية فيكون مضمونا

وينبئ عليه الفقه ، وهذا المعنى هو المعنى المركب الاضافى واللقبى أيضاً غاية الامر أن المعنى اللقبى أخص من المعنى التركيبى لانه اللقبى صار خاصاً بعد النقل بالأدلة الاجالية للفقه والفقه بمعنى الأحكام والنسب التامة المخصوصة كما يتفرع على نفس الادلة الاجالية وهو مدلولها يتفرع العلم بتلك الاحكام الفقهية على العلم بالادلة الاجالية فان المدلول لازم للدليل والدليل ملزوم ويلزم من العلم بالملزوم العلم باللازم فاندفع الوجه الاول . والجواب عن الثانى يؤخذ مما قدمناه فى بيان محترز فيه العملية وان المراد بالعمل ما هو أعم من عمل الجوارح والقلوب ، ولا يرد عليه أصول الدين لما علمت أن المتأخرين فسروا العملية بما يكون العلم به علماً بكيفية عمل مطلقاً واعتمد عليه الجلال المحلى فكان موضوع الفقه هو فعل المكلف مطلقاً قلبياً وغير قلبى من حيث يثبت له كيفية عمل وأما علم الكلام فموضوعه كما تقدم هو المعلوم من حيث يثبت له عقيدة دينية أو ما يتوقف عليه عقيدة دينية فكان المقصود فى علم الكلام اثبات نفس الاعتقاد

وذلك لان الادلة السمعية ان كانت مختلفا فيها كالاستصحاب فهي لا تفيد الا الظن عند القائل بها والمتفق عليها بين الائمة هو الكتاب والسنة والاجماع والقياس فأما القياس فواضح كونه لا يفيد الا الظن وأما الاجماع فان وصل اليها بالآحاد فكذلك ووصوله بالتواتر قليل جدا وبتقديره فقد صحح الامام في المحصول والامدى في الاحكام ومنتهى السؤل أنه ظنى وأما السنة فالآحاد منها لا تفيد الا الظن وأما الموآثر فهو كالقرآن متنه قطعى ودلالته ظنية لتوقفه على نفى الاحتمالات العشرة وتقيها ما ثبت الا بالاصل والاصل يفيد الظن فقط وبتقدير أن يكون فيه شيء مقطوع الدلالة فيكون من ضروريات الدين وهو ليس بفقہ على ما تقدم في الحد فالفقه اذا مـظنون لكونه مستفادا من الادلة الظنية واذا كان ظنيا فلا يصح أن يقال الفقه العلم بالاحكام بل الظن بالاحكام . وأجاب المصنف باننا لا نسلم أن الفقه ظنى بل هو قطعى لان الجشمد اذا غلب على ظنه مثلا الانتقاض بالمس حصل له مقدمة قطعية وهي قولنا انتقاض الضوء مـظنون والى هذه المقدمة أشار المصنف بقوله اذا ظن الحكم ولنا مقدمة أخرى قطعية وهي قولنا كل مـظنون يجب العمل به والمقصود فى علم الفقه اثبات الاحكام التكليفية أو الوضعية بأحد الادلة الاربعة لفعل المكلف مطلقا قليلاً أو غير قلبى مثلا فى علم الكلام يقصد اثبات الاعتقاد وهو كيفية نفسية وعمل للقلب وفى الفقه يقصد اثبات كيفية خاصة لهذا الاعتقاد وهو كونه واجبا شرعاً كما أوضحناه سابقاً فاندفع الوجه الثانى أيضاً . والجواب عن الثالث أننا نختار أن المراد بالعلم فى تعريف الفقه مطلق الادراك وبتملقه بالأحكام خرج التصور واختص بالتصديق بجميع أقسامه فيشمل جميع مسائل الفقه يقينية كانت أو ظنية وان العلم كما يطلق على اليقين المقابل للظن يطلق كذلك على مطلق التصديق يقينياً كان أو ظنياً وهذا الجواب هو الذى اختاره صاحب جمع الجوامع كما نقله عنه الزركشى وعول عليه الجلال الحلى فى شرحه على جمع الجوامع وعدم ورود سؤال القاضى الآتى لا يضرنا فاندفع الوجه الثالث أيضاً والجواب عن الرابع أننا لا نسلم أن تصور الاحكام الشرعية الخ يصدق عليه أنه علم بها لأن العلم وان انقسم الى تصور وتصديق لكن المتبادر هنا من تعلق

وأشار إليها بقوله وجب عليه الفتوى والعمل به فينتج انتقاض الوضوء يجب العمل به وهذه النتيجة قطعية لأن المقدمتين قطعيتان أما الأولى فلأنها وجدانية أى يقطع بوجود الظن به كما يقطع بجوعه وعطشه ، وأما الثانية وهى قولنا كل مضمون يجب العمل به فهى أيضا قطعية لما قاله المصنف وهو قوله للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن ولم يبين الامام ولا يختصرو كلامه ما أرادوه بالدليل القاطع وقد اختلف الشارحون فيه فقال بعضهم هو الاجماع فان الائمة قد اجمعوا على أن كل مجتهد يجب عليه العمل والافتاء بما ظنه وفيه نظر فان الاجماع ظنى كما تقدم^(١) وقال بعضهم هو الدليل العقلى وذلك أن الظن هو الطرف الراجح من الاحتمالات كما قررناه فيكون الطرف المقابل له مرجوحا وحينئذ فاما أن يعمل بكل واحد من الطرفين فيلزم اجتماع النقيضين أو يترك العمل بكل منهما فيلزم

العلم بالاحكام التى هي النسب التامة هو ما ليس بتصور وهو التصديق وبهذا تعلم أيضا الجواب عن قول المصنف قيل الفقه من باب الظنون الخ وذلك أننا أولا لا نسلم أن الفقه كله من باب الظنون بل منه ما هو قطعى ومنه ما هو ظنى فقولهم فى الاعتراض ولا شئ من العلم كذلك غير مسلم وحاصل ذلك أنهم اعترضوا على أخذ العلم فى تعريف الفقه بأنه من باب الظنون لأن أكثر أحكام الفقه ثابتة بالقياس وخبر الواحد والاجماع الظنية وهى غير مفيدة لليقين فكيف يكون علما فأجاب فريق ومنهم صاحب جمع الجوامع واعتمده المحلى بما ذكرناه وأجاب عنه المصنف بقوله قلنا المجتهد الخ وحاصل جواب المصنف منع كون الفقه من باب الظنون وهو كله يقينى قطعى لأن الاحكام الحاصلة بالأدلة الظنية بعلم المجتهد وجوب العمل بها قطعا للاجماع القاطع على ان العمل بالظن واجب على المجتهد فالحكم مقطوع به والظن فى طريقه

(١) قال الاسنوى : « وفيه نظر فان الاجماع ظنى كما تقدم اه » ونقول هذا غير مسلم لأنه اجماع قولى ثابت بالتواتر العام العملى والقولى فهو اجماع قطعى لا ظنى وأما كون الدليل عقليا فما قاله الاسنوى فيه من النظر مسلم فتعين ان الجواب هو الأول وبهذا قال أكثر الاصوليين كما نقله الاسنوى عن القرافى

ارتفاع النقيضين أو يعمل بالطرف المرجوح وحده وهو خلاف صريح العقل فتعين العمل بالطرف الراجح وفيه نظر أيضا فانه انما يجب العمل به أو بنقيضه اذا ثبت بدليل قاطع أن كل فعل يجب أن يتعلق به حكم شرعي وليس كذلك فيجوز أن يكون عدم وجوبه بسبب عدم الحكم الشرعي فيبقى الفعل على البراءة الاصلية كحاله قبل الاجتهاد وكحاله عند الشك

قوله « والظن في طريقه » أشار بذلك الى الظن الواقع في المقدمتين حيث قلنا هذا مضمون وكل مضمون يجب العمل به فانه قد وقع التصريح بالظن في محمول الصغرى وموضوع الكبرى فكيف تكون المقدمتان قطعتين مع التصريح بالظن فأجاب عن ذلك بأن المعتبر في كون المقدمة قطعية أو ظنية انما هو بالنسبة الحاصلة فيها فان كانت قطعية كانت المقدمة قطعية وان كانت ظنية كانت المقدمة ظنية سواء كان الطرفان قطعيين أو ظنيين أو كان احدهما قطعيا والاخر ظنيا ولا شك أن النسبة الحاصلة من الأولى هو وجود الظن والنسبة الحاصلة من الثانية هو وجوب العمل به وكلاهما قطعي كما بيناه فلا يضر مع ذلك وقوع الظن فيها لأنه واقع في الطريق الموصل الى النسبة التي توصل الى الحكم فان مقدمتي القياس وجميع اجزائها طريق موصل الى الحكم فتأخذ أن الفقه كله مقطوع به بهذا العمل وبهذا قال أكثر الاصوليين كما قاله القرافي في شرح المحصول وفي هذا التقرير المذكور لكونه مقطوعا به نظر^(١) من وجوه (أحدها)

(١) قال الاسنوى : « وفي هذا التقرير المذكور لكونه مقطوعا به نظر الخ » أقول حاصل الاول انه متى كان مدلول الصغرى ظنيا كانت النتيجة ظنية وهى الحكم فيكون الحكم ظنيا ومتى كان كذلك لم تكن المقدمة الصغرى معلومة الوجود وقت الانتاج لجواز أن يتغير الحال فيمظن المجتهد سكما آخر غير الاول ولا جائز أن يبقى الاول مع الثاني لاستحالة اجتماع النقيضين والجواب عن ذلك أن الكلام ليس في هذا الحكم الظنى وانما الكلام في وجوب العمل بذلك الحكم الظنى وهذا ثابت بالاجماع القطعى كما قلنا ومضمون المجتهد الاول وجد يقينا والشك انما هو في بقاءه واليقين لا يرتفع بالشك لكن لا يزال يرد على هذا الجواب

أن المقدمات لا بد من بقاء مدلولها حال الانتاج ضرورة ومدلول الصغرى أنه غالب على ظن المجتهد فيستحيل أن يكون ذلك الحكم في ذلك الوقت معلوماً أيضاً لاستحالة اجتماع النقيضين (الثاني) أنه أقام الدليل على القطع بوجوب العمل بما غلب على ظن المجتهد وهو غير المطلوب لأنه لا يلزم من القطع بوجوب العمل بما غلب على الظن حصول القطع بالحكم الغالب على الظن والنزاع فيه لافي الاول فان قيل المراد وجوب العمل فلنا لا يستقيم لأنه يؤدي الى فساد الحد لأن قوله في الحدهو العلم بالاحكام لا يدل على العلم بوجوب العمل بالاحكام لامطابقة ولا تضمناً ولا التزاماً ولان العلم بوجوب العمل بالاحكام مستفاد من الادلة الاجالية والفقه مستفاد من الادلة التفصيلية ولأن تفسير الفقه بالعلم بوجوب العمل يقتضي انحصار الفقه في الوجوب وليس كذلك (الثالث) أن ما ذكره وان دل على أن الحكم مقطوع به لكن لا يدل على أنه معامول لان القطع أعم من العلم اذ المقلد قاطع وليس بعالم فكل عالم قاطع ولا ينمكس والمدعي هو الثاني وهو كون الفقه معلوماً وما أقام الدلالة عليه بل على القطع

قال « ودليله المتفق عليه بين الأئمة الكتاب والسنة والاجماع والقياس ، ولا بد للاصولى من تصور الاحكام الشرعية ليتمكن من اثباتها ونقيها ، لا جرم رتبناه على مقدمة وسبعة كتب أما المقدمة فى الاحكام ومتعلقاتها وفيها بابان » أقول أدلة الفقه تنقسم الى متفق عليها بين الأئمة الاربعة والى مختلف فيها فالتفق عليها أربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس وما عدا ذلك كالاستصحاب والمصالح

ماسيقوله الاسنوى بعد ذلك من أن الكلام ليس فى وجوب العمل بالاحكام المظنونة الثابت بالاجماع بل الكلام فى نفس الاحكام المظنونة التى هى الفقه وحاصل الثاني ان ذات الفقه عبارة عن العلم بالاحكام المأخوذة من القياس وخبر الواحد والاجماع الظنية وهو ظنى قطعاً فلم يثبت بهذا الجواب كون ذات الفقه من العلوم مع أنهم عدوه من العلوم الدينية وأجابوا عن ذلك بأن ذات الفقه الذى هو عبارة عن العلم بالاحكام نفسها وان كانت ظنية لثبوتها بالدليل الظنى لكن يمينها علماً باعتبار أن العلم بالعمل بتلك الاحكام قطعى لأن العمل بغالب

المرسلة والاستحسان وقياس العكس والأخذ بالأقل وغيرها مما سيأتي فمختلف فيه بينهم ثم لما كان المقصود من هذه الأدلة هو استنباط الأحكام بالاثبات تارة وبالنفي أخرى كحكمه على الأمر بأنه للوجوب لا للنذب وعلى النهى بأنه للتحريم لا للكرهية والحكم على الشيء بالنفي والاثبات فرع عن تصوّره احتاج الأصولي إلى تصور الأحكام الخمسة وهي الوجوب والنذب والتحريم والكرهية والاباحة وتصورها بأن يعرفها بالحد أو بالرسم كما سيأتي ثم إن المصنف رتب هذا الكتاب على مقدمة وسبعة كتب فأشار بقوله لا جرم رتبناه إلى وجه ذلك . وتقريره أن أصول الفقه كما تقدم عبارة عن المعارف الثلاث معرفة دلائل الفقه الاجمالية ومعرفة كيفية الاستفادة منها ومعرفة حال المستفيد فأما دلائل الفقه فمعهدها خمسة كتب منها أربعة للاربعة المتفق عليها بين الأئمة والخامس للمختلف فيها وأما كيفية الاستفادة وهي الاستنباط فمعهدها الكتاب السادس في التعادل والترجيح وأما حال المستفيد فمعهده الكتاب السابع في الاجتهاد . هذا بيان الاحتياج إلى الكتب السبعة وقدم الكتب الستة التي في الأدلة والترجيح على كتاب الاجتهاد لأن الاجتهاد يتوقف على الأدلة وترجيح بعضها على بعض وقدم الكتب الخمسة المعقودة للأدلة على كتاب الترجيح لأن الترجيح من صفات الأدلة فهو متأخر عنها قطعاً وقدم الكتب الأربعة التي هي في الأدلة المتفق عليها على الكتاب المعقود للأدلة المختلف فيها لقوة المتفق عليه وقدم الكتاب والسنة والاجماع على القياس لأن القياس فرع عنها وقدم الكتاب والسنة على الاجماع لانه فرع

الظن واجب بالاجماع القطعي كما قلنا ولا يخفى ضعف هذا الجواب لانه ما زال يقال إن القطعي وجوب العمل بالفقه لانفس الفقه وتسمية الفقه علماً بهذا الاعتبار تجعل لا يفيد بلا قرينة ظاهرة . وحاصل الثالث أن ما ذكره المصنف من الجواب إنما يدل على أن الحكم مقطوع به والقطع أعم من العلم لأن المقلد قاطع بما أخذه عن مفتيه ولكنه ليس بعالم والجواب عن ذلك أننا لانسلم أن ما ذكره المصنف يدل على أن الحكم مقطوع به مطلقاً ولا بغير دليل وإنما يدل على أن وجوب العمل بالحكم مقطوع به بدليل هو الاجماع القطعي فكان المراد بالقطع

عنهما وقدم الكتاب على السنة لان الكتاب أصلها . وأما وجه الاحتياج الى المقدمة فهو ما تقدم من أن الحكم بالاثبات والنفي موقوف على التصور فلاجل ذلك احتاج قبل الخوض في اصول الفقه الى مقدمة معقودة للاحكام والمتعلقات الاحكام وهى أفعال المكلفين فان الحكم متعلق بفعل المكلف وجعل المقدمة مشتملة على باين الاول فى الحكم والثانى فيما لا بد للحكم منه وذكر فى الباب الاول ثلاثة فصول الاول فى تعريف الحكم والثانى فى أقسامه والثالث فى احكامه وذكر فى الباب الثانى ثلاثة فصول الاول فى الحاكم والثانى فى المحكوم عليه والثالث فى المحكوم به . * واعلم * أن حصر الكتاب فيما ذكره يلزم منه أن يكون تعريف الاصول والفقه وما ذكر بعدهما من السؤال والجواب ليس من هذا الكتاب لانه لم يدخل فى المقدمة ولا فى الكتب الا أن يقال الضمير فى قوله رتبناه عائد الى العلم لا الكتاب وفيه بعد

وقوله « المتفق عليه بين الائمة » أشار به الى أن المخالفين فى هذه الأربعة ليسوا بأئمة يعتبر كلامهم فلا عبرة بمخالفة الروافض فى الاجماع ولا بمخالفة النظام فى القياس ولا بمخالفة الدهرية فى الكتاب والسنة على ما نقله عنهم ابن برهان فى أول الوجيز وغيره

وقوله « لاجرم رتبناه » أى لاجل أن الاصول عبارة عن المعارف الثلاث كما تقدم بسعته ولاجل ان التصور لا بد منه رتبناه على كذا وكذا وهذا التركيب فاسد وصوابه أنا رتبناه بزيادة ان كما وقع فى القرآن وذلك لان جرم فعل قال سيبويه بمعنى حق والفراء وغيره بمعنى كسب والذى بعدها هو فاعلها ورتبناه

فى كلام المصنف ما كان عن دليل قطعى ولا يكون الا علما وما كان قطع المقلد غير علم الا لانه لم يكن عن دليل قلت لكن مازال يرد على هذا أيضا أن الكلام ليس فى وجوب العمل بالاحكام وانما الكلام فى نفس الاحكام التى هى الفقه ومنها ما هو ظنى قطعاً فكان الجواب الحق فى هذا هو ما قدمناه عن صاحب جمع الجوامع وتبعه المحلى فان هذا الجواب سديد سليم عن تلك التمحلات التى لا تفيد ولا يدل عليها قرينة

لا تصلح للفاعلية لانه فعل ليس معه حرف مصدرى
 وقوله « على مقدمة » المراد بالمقدمة ما تتوقف عليها المباحث الآتية .
 قال الجوهري فى الصحاح مقدمة الجيش بكسر الدال أوله ثم قال وفى مؤخرة
 الرحل وقادمته لغات منها مقدمة بفتح الدال مشددة فيجوز هنا الوجهان نظرا
 الى هذين المعنيين

قال : « الباب الاول - فى الحكم

وفيه فصول

الاول - فى تعريفه

الحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير» أقول
 يقال خاطب زيد عمرا يخاطبه خطابا ومخاطبة أى وجه اللفظ المفيد اليه وهو بحيث
 يسمعه فالخطاب هو التوجيه وخطاب الله تعالى توجيه ما أفاد الى المستمع أو من فى
 حكمه لكن مرادهم هنا بخطاب الله تعالى هو ما أفاد وهو الكلام النفسانى لانه
 الحكم الشرعى لا توجيه ما أفاد لان التوجيه ليس بحكم فاطلق المصدر وأريد
 ماخوطب به على سبيل المجاز^(١) من باب اطلاق المصدر على اسم المفعول فالخطاب
 جنس وباضافته الى الله تعالى خرج عنه الملائكة والجن والانس وهذا التقييد
 لا ذكر له فى المحصول ولا فى المنتخب ولا فى التحصيل نعم ذكره صاحب الحاصل
 فتبعه عليه المصنف وهو الصواب لان قول القائل لغيره افعل ليس بحكم شرعى
 مع أن الحد صادق عليه . فان قيل ان هذا الحد صحيح من هذا الوجه لكن يرد

تعريف الحكم

(١) قال الاسنوى « فاطلق المصدر وأريد الخ » أقول ان ذلك بحسب الاصل
 وصار بعد اصطلاح الاصوليين عليه حقيقة عرفية ولذلك قال الجلال الحلى فى
 شرحه على جمع جوامع والحكم المتعارف بين الاصوليين بالاثبات تارة وبالنفى
 اخرى خطاب الله أى كلامه النفسى الى آخره

عليه احكام كثيرة ثابتة بقول النبي صلى الله عليه وسلم وبفعله وبالاتباع وبالقياس وقد أخرجها بقوله خطاب الله تعالى فالجواب أن الحكم هو خطاب الله تعالى مطلقاً. وهذه الاربعة معارف له لا مثبتات . واختلفوا هل يصدق اسم الخطاب على الكلام في الازل^(١) على مذهبين حكاهما ابن الحاجب من غير ترجيح قال الآمدي

(١) قال الاسنوي « واختلفوا هل يطلق اسم الخطاب على الكلام في الازل الى آخره » أقول قال الجلال المحلى في تفسير الخطاب أى كلامه المسمى في الازل خطابا حقيقة على الاصح اه . فليبان أن الكلام النفسى ينقسم في الازل الى اقتضاء الفعل جازما أو غير جازم واقتضاء الترك كذلك واقتضاء التخيير فيسمى ازلا خطابا أى يوصف بذلك ازلا قال الجلال المسمى في الازل خطابا حقيقة على الاصح اه أى مخاطبا به أمرا ونهيا على الاصح فليس المراد بالتسمية وضع اللفظ للمعنى وجعله بازائه بل المراد أنه يوصف أزلا بذلك حقيقة على الاصح وبيان ذلك ان المتقدمين قالوا ان الكلام النفسى في الازل لا يسمى خطابا حقيقة لعدم مخاطب به اذ ذاك وانما يسمى خطابا حقيقة فيما لا يزال عند وجود من يفهم وسماعه وقال المتأخرون يسمى في الازل خطابا حقيقة وينفرد على هذا الخلاف أن المتقدمين قالوا ان الكلام النفسى في الازل لا يتنوع الى أمر ونهى وخبر وغيرها وانما يتنوع فيما لا يزال والمتأخرين قالوا يتنوع الى ما ذكر وهو الذى جرى عليه الجلال المحلى وبيان وجه القول الاصح أن لفظ الخطاب بحسب الاصل مصدر بمعنى توجيه الكلام لمن يفهم نقل فى عرف الاصوليين الى ماخو طب به وهو الكلام النفسى المتعلق بأفعال المكلفين قال فى التلويح المذكور فى كتب الشافعية أن خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين تعريف للحكم الشرعى المتعارف بين الاصوليين لا للحكم المأخوذ فى تعريف الفقه اه والمراد بتعلق الخطاب الذى أخذ فى تعريف الحكم المتعارف أنه يتعلق بتعلق دلالة لا تعلق تأثير وهو المسمى بالكلام النفسى وهو الدال حقيقة على طلب الفعل جازما أو غير جازم وطلب الترك كذلك والطلب على وجه التخيير وعلى سائر الانواع فهو المتنوع حقيقة الى تلك الانواع من أمر ونهى وخبر وغيرها وأما الكلام اللفظى فانما جاء متنوعا

في مسألة أمر المعلوم الحق أنه لا يسمى بذلك ووجهه أن الخطاب والمخاطبة في اللفظة لا يكونان الا من مخاطب ومخاطب بخلاف الكلام فإنه قد يقوم بذاته طلب

الى تلك الاقسام موافقا للكلام النفسى لأفاده المكلفين وافهامهم حيث لا اطلاع لهم على الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية الازلية وكل من الكلام النفسى بهذا المعنى واللفظى دليل للحكم بمعنى الوجوب والحرمة وأخواتهما مما هو صفة فعل المكلف وكل منهما يصح أن يسمى حكما باعتبار تعلقه تعلق دلالة بفعل المكلف من حيث أنه مكاف وكل منهما يسمى حكما أيضاً باعتبار ذاته ويسمى خطاباً ، فإن الكلام النفسى واللفظى متحدان ذاتا وماهية باعتبار تحقق حقيقة الكلام فى ذاته مختلفان من جهة أن الكلام النفسى اعتبر فيه وجوده العلمى الازلى والكلام اللفظى اعتبر فيه وجوده اللفظى والاتحادهما ذاتا وماهية كان الملفوظ والمكتوب فى المصاحف والمقروء بالسنتنا كلام الله الأزلى والحادث انما هو اللفظ والكتابة والقراءة فقط ولهذا المعنى دارت مباحث الاصوليين على أقسام نظم القرآن مع تصريح أصحاب هذا التعريف بان الذى يتعلق بفعل المكلف بالاعتضاء والتخيير هو الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية وما ساغ لهم ذلك الا لاتحاد الكلام النفسى بالمعنى المذكور والكلام اللفظى ذاتا وماهية وأن كلامهما ينقسم الى تلك الاقسام وأن البحث عن الكلام اللفظى وتقسيمه الى أقسام جعلوا لكل قسم منها حكما بحث عن النفسى وتقسيم له بتلك الاقسام ، غير أن الذى تعارف الاصوليون الاشاعرة تسميته حكما وجعلوه مدار الاثبات تارة والنفي أخرى هو الكلام النفسى المتعلق الخ لأنه هو الاصل وهو الذى يمكن أن يقال فيه أنه تعلق قبل البعثة أو لم يتعلق وأما الكلام اللفظى فهو لا يكون الا بعد البعثة اتفاقا وان كان كل منهما يسمى خطاباً أى مخاطباً به وأما قول السيد فى حواشى المختصر ان اللفظى ليس بحكم بل هو دال عليه اهـ . فراده منه أنه ليس هو المتعلق أصالة بفعل المكلف الخ بل المتعلق أصالة هو الكلام النفسى وهو الذى يسمى حكما عرفا . ومن هذا تعلم أن الكلام اللفظى انما يوصف بكونه خطابا باعتبار دلالة على معناه وتنوعه الى تلك الانواع وان لم يوجد مخاطب فإن كل المكلفين مخاطبون بالقرآن

التعلم من ابن سيولد كما ستعرفه وعلى هذا فلا يسمى خطابا الا اذا عبر عنه
بالاصوات بحيث يقع خطاباً لموجود قابل للفهم وكلام المصنف يوافق القائل
لا فرق بين من كان موجودا وبين من يوجد الى أن تنتهي دار التكليف بذلك تبين
أنه لا شبهة في تسمية الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية الازلية المرة ^{الاولى} وأبدا
ترتيبا لا تعاقب فيه ولا انقضاء له خطاباً واتصافه بذلك إنما هو باعتبار دلالة
على المعنى الذى دل عليه اللفظى وتنوعه بما يتنوع اليه اللفظى وان كل ما ذكر
كما يتصف به اللفظى يتصف به النفسى واتصاف كل منهما بما ذكر إنما هو بحسب
دلالته على المعنى وتنوعه فلا يتوقف تسمية النفسى واتصافه فى الازل بكونه
خطابا على وجود مخاطب فى الازل كما ان اللفظى أيضا لا يتوقف تسميته خطابا
على وجود المخاطب وإنما الذى يتوقف على وجود مخاطب حقيقة هو الخطاب
بالمعنى المصدري وليس الكلام فيه واما قولهم ان اللفظى دليل على النفسى فهو
على معنى أن الكلام النفسى لما كان لا اطلاع للمكلفين عليه من الخلق أنزل الله
كلامه اللفظى على رسوله ليعلم المكلفون ما تعلق به الكلام النفسى من الاحكام
التكليفية ويفهمون ذلك ويستدلون على الاحكام بالكلام اللفظى ويستنبطون
منه الحكم فهذا هو معنى قولهم ان اللفظى دليل على النفسى وليس معناه أن
اللفظى موضوع لمعنى هو الكلام النفسى بل ان مدلول كل منهما هو مدلول الآخر
بمعينه وبذلك كما تعلم أن قول الآمدى الحق أنه لا يسمى خطابا خلاف الحق على
أنه قال فى مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت أن الخلاف لفظى ان فسر بما يفهم
ولو بالآخرة أى بما فيه صلاحية الافهام كان خطابا فى الازل وان فسر بما وقع
به الافهام لم يكن خطابا فيه بل فيما لا يزال اه لكن قال فى الحاشية وينبنى على هذا
الخلاف انه حكم فى الازل أو فيما لا يزال فن قال ان الكلام النفسى خطاب فى
الازل قال انه حكم فى الازل ومن لم يقل قال انه حكم فيما لا يزال ومن قال انه حكم فى
الازل منع حدوث الحكم وقال ان التعلق الصلوحى فى الازل كاف فى تسميته حكما
وأما من قال فيما لا يزال فقد قال بحدوث الحكم اه بتصرف فجعل الخلاف لفظيا
مع وجود ما تفرع عليه من ثمرة الخلاف غير ظاهر . اللهم الا ان يقال المراد بكونه

بالاطلاق^(١) لانه فسر الحكم بالخطاب والحكم قديم فلو كان الخطاب حادثا لزم تفسير القديم بالحادث وهو محال

لفظيا انه راجع الى الخلاف في مسمى اللفظ وهو من الامور الاصطلاحية التي لامشاحة فيها غير أن قول الجلال على الاصح يفيد ان الخلاف حقيقي لا لفظي وذلك لأن الجلال المحلى كما علمت جعله خطابا في الازل حقيقة وجعله متنوعا الى تلك الاقسام في الازل فهو حكم في الازل عنده لكن هذا الحكم اطلاق آخر وليس هو الحكم المتعارف بين الاصوليين الذى هو المعرف ولا كلام لنا فيه . وقد ذكروا لهذا الخلاف ثمرات وفوائد كثيرة تتفرع عليه عدها في النجم الالامع على جمع الجوامع لابي بكر بن جماعة فارجع اليه ان أردت . وأما القول ان هناك تعلقا صلوحيًا للكلام النفسى وأنه كاف في تسميته حكما فليس بصحيح اذ تعلق الكلام تعلق دلالة وهي صفة لازمة له بالفعل أزلا وأبدا على ماسياتي ايضاحه . وبذلك تعلم ان المصنف وان كان يقول ان الكلام النفسى يسمى خطابا في الازل أى يوصف في الازل حقيقة بذلك لتنوعه في الازل الى أمر ونهى ونحوها على ماهو الاصح لا يسميه حكما بالمعنى المتعارف عند الاصوليين وهذا الحكم الذى عرفه المصنف هو الحكم المتعارف بين الاصوليين بالاثبات تارة وبالنفي أخرى فيكون حادثا . وأما خطاب الله بمعنى الكلام النفسى في ذاته فهو أزلى ويسمى حكما أيضا باعتبار دلالاته وتنوعه ولكنه ليس هو ذلك الحكم المتعارف فلا يازم تفسير القديم بالحادث

(١) قل الاسنوى : « وكلام المصنف يوافق القائل بالاطلاق » أى اطلاق الخطاب في الازل على الكلام النفسى وقول الاسنوى لانه فسر الحكم بالخطاب أراد منه أنه أخذ الخطاب جنسا في تعريف الحكم المتعارف وهذا الحكم حادث وأما الحكم الازلى فهو نفس الخطاب بمعنى الكلام النفسى باعتبار وجوده العلمى والا يركز هذا كان كلامه غير موافق لكلام المصنف لان كلام المصنف ليس في الحكم الازلى الذى هو نفس الخطاب وإنما هو في تعريف الحكم الحادث المتعارف في اصطلاح الاصوليين بالنفى تارة والاثبات أخرى

وقوله « المتعلق بأفعال المتكلفين » احتراز به عن المتعلق بذاته الكريمة كقوله تعالى « شهد الله أنه لا اله الا هو » وعن المتعلق بالجمادات كقوله تعالى « ويوم نسير الجبال » فانه خطاب من الله تعالى ومع ذلك ليس بحكم لعدم تعلقه بأفعال المتكلفين فان قيل اشتراط التعلق في حد الحكم يقتضى أنه لا حكم عند عدم التعلق^(١) والتعلق حادث على رأيه فيلزم أن لا يكون الحكم ثابتا قبل ذلك وهو

(١) قال الاسنوى « فان قيل اشتراط التعلق الخ » اقول قال الجلال الحلى في شرحه تعريف جمع الجوامع المتعلق بفعل المكلف أى البالغ العاقل تعلقا معنويا قبل وجوده كما سيأتي وتنجزيا بعد وجوده بعد البعثة اذ لا حكم قبلها اه ومن هذا تعلم أن التعلق المأخوذ قيذاً في تعريف الحكم المتعارف شامل للتعلق المعنوى والتعلق التنجيزى وان ما اقتضاه ذلك من عدم وجود الحكم المتعارف قبل ذلك التعلق التنجيزى مسلم وهو المراد الذى يتفرع عليه أنه لا حكم قبل البعثة فلا وجه للقول بأنه باطل وأما الحكم القديم فهو الكلام النفسى بدون هذه القيود وهو غير المعروف كما أن قول الاسنوى فالجواب أن المراد الخ ليس بصحيح لان المراد من التعلق في التعريف ما هو أعم مما ذكره في الجواب . وبالجمله فالعرف في كلام المصنف وغيره من الاصوليين هو الحكم المتعارف بينهم بالاثبات تارة وبالنفى اخرى وليس ذلك الا الخطاب بمعنى الكلام النفسى المقيد بتلك القيود لا الكلام النفسى فقط ولا ما ثبت بالخطاب وان كان الكلام النفسى فقط يسمى حكما أيضا كما يسمى ما ثبت بالخطاب مما هو صفة فعل المكلف كالوجوب والحرمة واخواتهما حكما مصطاحا عليه أيضا عند الاصوليين والفقهاء لكنه ليس هو المتعارف بالمعنى المذكور في كلام الأشاعرة الذى فرعوا عليه الخلاف بين أهل السنة وبين المعتزلة فنفي أهل السنة وجوده قبل البعثة لاحد من الرسل وأثبتته المعتزلة قبل ذلك والذى أوقع الاسنوى في هذا الاعتراض وما نشأ عنه هو نظرهم لتفسير الخطاب بالكلام النفسى الازلى بقطع النظر عن القيود التى قيد بها في التعريف وقولهم تعلقا معنويا أي صلوحيا بمعنى أنه اذا وجد المكلف مستجمعا شروط التكليف كان متعلقا بفعله وهذا التعلق قديم بخلاف التنجيزى فانه حادث

باطل فإن الحكم القديم فالجواب ان المراد بالمتعلق هو الذي من شأنه ان يتعلق اذ لو أخذنا بحقيقة اللفظ لتوقف وجود الحكم على تعلقه بكل فرد لاجل العموم فيؤدى الى عدم تحقق الحكم وهو باطل ولا شك أنه يصدق على الاحكام في

فانه التعلق بالفعل ولا يحصل الابد وجود المكلف مستجمعاً للشروط وكل من نظرهم لتفسير الخطاب على وجه ما ذكر وقولهم بأن للكلام تعلقين أحدهما صلوحي قديم والآخر تنجيزي حادث ليس على ما ينبغي . أما نظرهم لتفسير الخطاب بقطع النظر عن القيود فلما علمت من أنه خروج عن موضوع الكلام . وأما قولهم بالتعلقين فلما نقله المطار في حواشيه على جمع الجوامع عن المضد من أن معنى تعلق الخطاب الازلي أن يتوجه الحكم عليه في الازل لما يفهمه ويعقله فيما لا يزال وهذا كما لو قلت صل بعد يومين فأى تعلق حدث بعد مضي اليومين مع تضمن الامر الاول المقيد ولا معنى لذلك الا أنه بعد مضي اليومين صار مأموراً بالفعل بمضى الزمن المقيد به وهذا لا يفيد حدوث تعلق للكلام الازلي بعد أن لم يكن عند مضي ذلك الزمن بل غاية ما يقتضى حدوث وصف في الخطاب وهو أنه صار مأموراً بالفعل بعد أن كان مأموراً بالقوة اه وحاصل هذا أننا علمنا قطعاً أن تعلق الكلام الازلي بفعل المكلف على وجه الاقتضاء والتخير انما هو تعلق دلالة ودلالة الكلام على ما يدل عليه صفة لازمة للكلام لا تقبل الانتفاء ولا التجدد بلا فرق في ذلك بين الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية والكلام اللفظى . وعلى قول الاشعرى الذى جاء هذا التعريف على مذهبه أن الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية ينقسم الى الاقسام الآتية التى ينقسم اليها الكلام اللفظى يكون الكلام الازلي بمعنى الكلمات الازلية دالاً أزلاً بالفعل على طلب الفعل من المكلف على وجه الاقتضاء والتخير وبعد وجود المكلف بعد البعثة لا يتجدد شئ في دلالة الكلام الازلي بل الذى يتجدد هو البعثة ووجود المكلف مستجمعاً شرائط التكليف فلا معنى لان يكون للكلام الازلي بمعنى الكلمات النفسية تعلقان أحدهما صلوحي أزلي والآخر تنجيزي حادث بل ليس له الا تعلق واحد تنجيزي أزلاً وأبداً كتعلق

الازل انها متعلقة مجازا لانها تؤول الى التعلق وقد قال الغزالي في مقدمة المستصفى انه يجوز دخول المجاز والمشارك في الحد اذا كان السياق مرشداً الى المراد فان قيل

العلم بالمعلومات لانه تعلق انكشاف فهو تعلق تنجيزى كذلك أزلاً وأبدأ وليس للعلم تعلق صلوحى فتمين أن يكون المراد بتعلق الكلام النفسى المعنوى تعلقه ودلالته باعتبار وجوده العلمى الازلى والمراد بتعلقه التنجيزى تعلقه ودلالته باعتبار وجوده اللفظى عند البعثة والدال فى كلا الحالين واحد والدلالة واحدة والمدلول واحد والاختلاف بالاعتبارين المذكورين وذلك لما قدمناه من أن الكلام النفسى والكلام اللفظى متحدان بالذات مختلفان بالوجود العلمى والوجود اللفظى وان وجوده اللفظى لا يكون الا عند البعثة ونزول الوحي فعنى تعلق الكلام النفسى تعلقاً تنجيزياً أن يتنجز ويظهر للمكلف بالفعل بدلالته اللفظية وذلك بأن ينزله الله تعالى فى صورة اللفظى على من يشاء من عباده كما أن المراد من المكلف جنس المكلف ولو الرسول نفسه الذى من أجله انزل الوحي عليه بالشرائع فقولهم تعلق الكلام النفسى تعلقاً معنوياً معناه تعلقاً غير لفظى لا أنه صلوحى بل هو تنجيزى بمعنى أنه فعلى واقعى متحقق بالفعل وقولهم قبل وجود المكلف معناه قبل وجود جنس المكلف . وقولهم وتنجيزياً بعد وجود المكلف معناه لفظياً يتنجز به التكليف فعلاً بعد وجود جنس المكلف بعد البعثة . والمراد بالمكلف البالغ العاقل كما تقدم وأما ما تقدم فيما نقلناه عن العطار نقلاً عن العضد من أن هذا لا يفيد حدوث تعلق للكلام الازلى بعد ان لم يكن عند مضى ذلك الزمن بل غاية ما يقتضى حدوث وصف الخ ما سبق فذلك ليس خاصاً بالكلام الازلى بل هو جار كذلك فى الكلام اللفظى النازل على النبى الكريم صلى الله عليه وسلم فانه لا يحدث له تعلق ولا دلالة وانما الذى يحدث ويتجدد وصف فى المخاطب وهو أنه صار مأموراً بالفعل بعد أن كان مأموراً بالقوة . ومن هذا تعلم أن كل ما أطال به الاسنوى وغيره فى هذا الموضع مما يخالف ما قلناه فهو ليس على ما ينبغى

تقييده المتعلق بالفعل^(١) يخرج المتعلق بالاعتقاد كاصول الدين وبالاقوال كتحريم الغيبة والنميمة ويخرج أيضاً وجوب النية وشبهها مع أن الجميع أحكام شرعية

(١) قال الاسنوى « فإن قيل تقييده بالفعل الخ » أقول قد علمت أن المراد بالفعل ما يشمل عمل القلب كالاعتقاد وأن الحكم المتعلق بعمل القلب من حيث أنه فعل يثبت له كيفية عمل شرعية من الفقه وأنه لا ورود لمثل هذا الاشكال لأن علم اصول الدين إنما يبحث فيه عن المعلوم من حيث يثبت له عقيدة دينية أو ما يتوقف عليه عقيدة دينية فتعريف الحكم بما ذكر على هذا المذهب جامع مانع . وهذا التعريف وما قيل فيه مما له وعليه هو ما قاله متأخرو الاشاعرة ، وهو مبنى على أن المراد بالخطاب هو الكلام النفسى الازلى ، والمراد بالحكم المتعارف هو هذا الخطاب المقيد بتلك القيود قال المرجاني فى خزامة الحواشى وهو غير مستقيم بل المراد من الخطاب ما هو المبحوث عنه فى علم الاصول مما يقع به التخاطب ويصح فيه التساؤل والتجارب ويمكن توجيهه للافهام وبيان المقصد والافهام وذلك انما هو خطابات الله تعالى التى تضمنها كتابه وحديث نبيه صلى الله عليه وسلم وخطابه من نحو قوله تعالى « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » وأطيعوا الله ورسوله وقوله عليه الصلاة والسلام « صلوا خمسكم وصوموا شهركم » وكل ذلك خطاب لمن بلغه من الموجودين وقت النزول وورود الوحي ومن يوجد بعده بلا فرق والقول بأن الحكم قديم والمتصف بالحصول بعد العدم هو التعلق والحادث ليس بمؤثر فيه ولا موجد له بل هو أماره عليه ومعرف له إذ العلل الشرعية انما هى أمارات ومعرفات والحادث يصلح لذلك كالعالم للصانع فع كونه منانيا لما سيحىء من المصنف (يعنى صاحب التوضيح) وغيره ان الفتواء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب من الوجوب واخواته وهى عندهم حقيقة فيه مبنى على ما ذهب اليه المتأخرون من الاشاعرة والمعتزلة من اثبات أمور تكون واسطة بين صفات الله تعالى من العلم والقدرة والارادة والكلام والخطاب والتكوين وبين المعلوم والمقدور الخ هى مبدأ لصدور آثار تلك الصفات فى مظاهرها ويسمونه التعلق وهو خاف من القول وانما نطقوا به من غير تحصيل معنى له ومن

قلنا يمكن حمل الفعل على ما يصدر من المكلف وهو أعم . وأجاب بعضهم عن أصول الدين بأن المحدود هو الحكم الشرعي الذي هو فقه لامطلق الحكم الشرعي أنه لا تأثير للعامل الحادثة شرعية كانت أو عقلية وهذا إنما هو ظاهر مذهب الاشعري وتشبث به المتأخرون من اتباعه ولا يقول به الفقهاء من الحنفية وغيرهم من أرباب التحقيق وهذا لا ينافي استقلال الواجب جل شأنه في الابداع والخلق وكونهما من خواصه لكن قد يقال ان مراد متأخري الاشاعرة تعريف الحكم المتعارف بين الاصويين بالاثبات تارة وبالنفي تارة أخرى كما صرح به الجلال دون الحكم الذي هو مصطلح الفقهاء وأن الحكم الذي عرفوه هو غير الحكم المأخوذ في تعريف الفقه فكيف يكون المراد من الخطاب هو الخطاب اللفظي المبسوط عنه في الأصول لا ينافي تعريف الحكم المتعارف بينهم واصطلحوا عليه بما ذكره وذلك لما علمت من اتحاد الكلام النفسي والكلام اللفظي بالذات وأن البحث عن احدهما في الأصول بحث عن الآخر غاية الامر أن اللفظي هو الذي علمناه ووقفنا تمام الوقوف على مدلولاته وهو الذي يصح فيه التساؤل والتجارب ويتصف بالنص والظاهر والحكم والمقول وغير ذلك من أقسام النظم فلذلك خصوه بالبحث عنه في الأصول وبنوا على ما يفهمونه منه جميع الاحكام قلنا نعم كل ذلك جيد لكن يبقى الكلام في ارتكاب مثل هذا الاصطلاح وأن هناك حكماً آخر غير ما اصطلاح عليه الفقهاء وجعله خطاب النفس المتعاق الخ فانه مما لا داعي اليه اذا اننا متى أردنا بالحكم ما هو مصطلح الفقهاء وقلنا ان الحكم هو ما ثبت بالخطابات التي تضمنها كتاب الله الى آخر ما قال المرجاني فانه يتفرع عليه كل ما فرعه المصنف وغيره على تعريف الحكم بالمعنى الذي ذكره متأخرو الاشاعرة ونستريح من التكلفات ونبتعد عن الاعتراضات ونوافق الواقع من أنه ليس هناك الا صفات الله تعالى وآثارها من علم ومعلوم وقدرة ومقدور وارادة ومراد الخ ومن ان العلة الشرعية والعقلية مؤثرة بمعنى أن الشرعية يتوقف عليها شرعاً مشروعية الاحكام فهي مؤثرة فيها بهذا المعنى أي بمعنى أن الشارع جعلها باختياره كذلك كما ان العلة العقلية مؤثرة في معلولاتها بمعنى ان التأثير يتوقف عليها لنقص في

فإن أصول الفقه لا يتكلم فيها الا في الحكم الشرعى الذى هو فقه
 وقوله « بالافتضاء أو التخيير » الافتضاء هو الطلب وهو ينقسم الى
 طلب فعل وطلب ترك وطلب الفعل ان كان جازما فهو الايجاب والا فهو الندب
 وطلب الترك ان كان جازما فهو التحريم والا فهو الكراهة وأما التخيير فهو
 الاباحة فدخلت الاحكام الخمسة فى هاتين اللفظتين واحترز بذلك عن الخبر كقوله
 تعالى « والله خلقكم وما تعملون » وقوله تعالى « وهم من بعد غلبهم سيفعلون »
 فان القيود وجدت فيه مع انه ليس بحكم شرعى لعدم الطلب والتخيير وهذا
 التعريف رسم لاحد قال الاصفهاني فى شرح المحصول لان أو مذكورة فيه
 وليست للشك بل المراد ان ما وقع على احده هذه الوجوه فانه يكون حكما كما سيأتى
 والنوع الواحد يستحيل أن يكون له فصلان على البديل بخلاف الخاصتين على
 البديل كما تقرر فى علم المنطق ولهذا المعنى عبر المصنف بقوله الاول فى تعريفه ولم
 يقل فى حده لان التعريف يصدق على الرسم فافهمه . وفى التعريف المذكور نظرم
 وجوه ^(١) احدها ما أورده الاصفهاني فى شرح المحصول وهو أن الكلام صفة

المعلومات لا لعجز فى الواجب جل شأنه على ما بيناه فى حواشينا على شرح
 خريدة الدردير وكتابتنا القول المفيد فى التوحيد

(١) قال الاسنوى : « وفى التعريف المذكور نظر من وجوه أحدها الخ »
 أقول الجواب عن الاول اننا لانسلم ان الكلام النفسى المأخوذ فى تعريف الحكم
 المتعارف بين الاصوليين بالاثبات تارة وبالنفى أخرى هو الكلام الذى هو
 صفة حقيقية من صفات الله تعالى . بل هو الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية
 المرتبة أزلا بتلك الصفة الحقيقية وتلك الكلمات متنوعة ازلا الى أمر ونهى
 ونحوها وهى جنس فيه والحكم المتعارف هو هذا الجنس بعد تقييده بتلك
 القيود المذكورة فى التعريف وباعتبار تلك القيود كان من الصفات الاضافية
 وجاز اثباته تارة ونفيه تارة أخرى فليس الحكم عبارة عن الكلام القديم وضح
 قولهم الحكم هو خطاب الله المتعلق بالخ . والجواب عن الثانى اننا لانسلم أن
 الحكم غير الخطاب المقيد بتلك القيود وقوله بل هو دليله الخ ان أراد به انه

حقيقية من صفات الله تعالى عند مثبتته والحكم الشرعي ليس من الصفات الحقيقية بل من الصفات الإضافية كما هو مقرر في علم الكلام فامتنع أن يكون الحكم عبارة عن الكلام القديم فبطل قولهم الحكم خطاب الله تعالى . الثاني أن الحكم غير الخطاب الموصوف بل هو دليله لأن قوله تعالى « أقم الصلاة » ليس نفس وجوب الصلاة بل هو دال عليه ، ألا ترى أنهم يقولون الأمر المطلق يدل على الوجوب والدال غير المدلول . الثالث من الأحكام الشرعية ما هو متعلق بفعل مكلف واحد كخصائص النبي صلى الله عليه وسلم والحكم بشهادة خزيمة وحده واجزاء الاضحية بالعناق في حق أبي بردة وحده ، وذلك كله خارج عن الحد لتقييده بالمكلفين فانه جمع محلي بالآلف واللام وأفله ثلاثة ان قلنا لا يعم فلو عبر بالمكلف لصح حمله على الجنس وقد يجاب بان الأفعال والمكلفين متعددان ومقابلة المتعدد بالمتعدد قد تكون باعتبار الجمع بالجمع أو الاتحاد بالاتحاد

دليل للحكم المتعارف بين الأصوليين المعروف بما ذكر فغير مسلم بل هو عيتمه وان أراد انه دليل الحكم التكليفي الذي ذكره بقوله لأن قوله تعالى « أقم الصلاة » ليس نفس وجوب الصلاة الخ فنقول له ليس المعروف هو هذا الحكم الذي هو وجوب الصلاة الذي دل عليه « أقم الصلاة » لأن هذا حكم في اصطلاح الفقهاء والمعرف هو الحكم في اصطلاح الأصوليين وقد علمت انه دليل يبحث عنه الأصولي باعتبار اجماله من حيثية خاصة ويبحث عنه الفقيه باعتبار التفصيل من حيثية أخرى . وبالجمل فالاعتراض الأول والثاني مبنيان على ان الحكم المعروف هو مائت بالخطاب كالوجوب والحزمة ونحوها مما هو من صفات فعل المكلف وان الخطاب الذي أخذ في تعريف الحكم هو الكلام النفسى الذي هو صفة حقيقية من صفات الله تعالى وهذا خطأ بين فان المعروف هو الحكم المتعارف بين الأصوليين بالاثبات تارة والنفي تارة أخرى كما قدمناه غير مرة وليس ذلك الا الخطاب بمعنى الكلمات النفسية الازلية المقيّد بتلك القيود المذكورة في التعريف وليس المعروف هو الحكم بمعنى الكلمات النفسية فقط ولا مائت بالخطاب وان كان مائت بالخطاب مما هو من صفات فعل المكلف حكما مصطلحا عليه أيضا

كقولنا ركب القوم دوابهم . الرابع أنه يخرج من هذا الحد كثير من الاحكام الشرعية كصلاة الصبي وصومه وحجه فانها صحيحة ويثاب عليها والصحة حكم شرعى ومع ذلك فانها متعلقة بفعل غير مكلف . الخامس أوردته النقشوانى فى التلخيص فقال انى هذا الحد يلزم منه الدور فان المكلف من تعلق به حكم الشرع ولا يعرف الحكم الشرعى الا بعد معرفة المكلف لانه الخطاب المتعلق بأفعال المكلف ولا يعرف المكلف الا بعد معرفة الحكم الشرعى لانه من يطلب بحكم الشرع . وأجاب الاصفهائى فى شرح المحصول بأن المراد بالمكلف البالغ العاقل وهما لا يتوقفان على الخطاب فلا دور . وفيه نظر لانه عناية بالحد ولان المكلف من قام به التكليف وهو الالتزام ولانه قد يبلغ ويعقل ولا يكلف لعدم وصول الحكم اليه

قال « قالت المعتزلة خطاب الله تعالى قديم عندهم والحكم حادث لانه يوصف به ويكون صفة لفعل العبد ومعللا به كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق وأيضا فوجبيه الدلوک ومازمية النجاسة وصحة البيع وفساده خارجة عنه وأيضا فيه التزديد وهو يناقى التحديد » أقول أوردت المعتزلة على هذا الحد الذى لاصحابنا ثلاثة أسئلة ﴿ أحدها ﴾ أن خطاب الله تعالى قديم والحكم حادث

لكنه ليس هو المعروف هنا فى كلام المصنف وغيره ممن حذا حذوه من الاشاعرة والذى أوقعهم فى هذا الاعتراض الخطأ هو فهمهم ان الخطاب المؤخر فى التعريف بمعنى الكلام الذى هو صفة حقيقية من صفات الله تعالى وليس كذلك كما علمت وان المعروف هو الحكم الثابت بالخطاب . والجواب عن الثالث قد تكفل به الاسنوى وأشار الى ضعفه بقوله فيه وقد يقال الى آخره ولذلك عدل صاحب جمع الجوامع عن صيغة الجمع فى التعريف وقال التعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف . والجواب عن الرابع بان الصبي مختلف فى انه يتوجه اليه الخطاب أو لا يتوجه فقالت الحنفية يتوجه اليه خطاب الوضع وعلى هذا فصحة صلاته وفسادها انما هما من خطاب الوضع وكذا ضمان ما ألتفه من نفس أو مال من خطاب الوضع . وقالت الشافعية لا يتوجه اليه خطاب أصلا فهو ليس بمكلف أصلا

واذا كان أحدهما قديما والآخر حادثا فكيف يصح أن تقولوا الحكم خطاب الله تعالى فأما قدم الخطاب فلا حاجة الى دليل عليه لانكم قائلون به وذلك لان خطاب الله تعالى هو كلامه ومذهبكم أن الكلام قديم والى هذا أشار بقوله عندهم وأما حدوث الحكم فالدليل عليه من ثلاثة أوجه : أحدها أنه يوصف بالحدوث كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا فالحل من الاحكام الشرعية وقد وصف بأنه لم يكن وكان وكل ما لم يكن وكان فهو حادث واليه أشار بقوله لانه يوصف به أى لان الحكم يوصف بالحدوث. الثانى أن الحكم يكون صفة لفعل العبد كقولنا هذا وطء حلال فالحل حكم شرعى وقد جعلناه صفة للوطء الذى هو فعل العبد وفعل العبد حادث وصفة الحادث أولى بالحدوث لانها اما مقارنة للموصوف أو متأخرة عنه واليه أشار بقوله ويكون صفة لفعل العبد. الثالث أن الحكم الشرعى يكون معلا بفعل العبد كقولنا حلت المرأة بالنكاح وحرمت بالطلاق فالنكاح علة للإباحة والطلاق علة للتجريم والنكاح والطلاق حادثان لان

قال الزركشى وقول الفقهاء الصبي يثاب ويندب له كذا على سبيل التجوز عند الاصوليين فلا يكون ندب ولا كراهة الا فى فعل المكلف وهذا أمر مفروغ منه عند الاصوليين نهبوا عليه بقولهم المتعلق بأفعال المكلفين كذا قال المصنف (أى صاحب جمع الجوامع) وسبقه اليه الصنى الهندى على انه لا يتعلق بفعل الصبي حكم شرعى فان الامة أجمعت على ان شرط التكليف العقل والبلوغ واذا أنتفى به التكليف عنهم تفقد شرطه انتفى الحكم الشرعى عن أفعالهم والمعنى بتعلق الضمان باتلاف الصبي أمر الولى بإخراجه من ماله وقال الشيخ تقي الدين عبر بعضهم بأفعال العباد ليشمل الضمان المتعلق بفعل الصبي والمجنون ومن اعتبر التكليف رد ذلك الحكم الى الولى وتكليفه بأداء قدر الواجب (قلت) وكذا القول فى اتلاف البهيمة ونحوه فانه حكم شرعى وليس متعلقا بفعل المكلف (والحاصل) أن من الاصوليين من جعل هذا التعريف شاملا لخطاب الوضع وخطاب التكليف وجعل التعاق فيه على ما يشمل التعاق بواسطة والتعلق بغير واسطة فادخل فيه الاحكام التكليفية المتعلقة بفعل المكلف بواسطة خطاب الوضع ورد تلك الاحكام

النكاح هو الايجاب والقبول والطلاق قول الزوج طلقت واذا كانا حادثين كان المعلوم حادثا بطريق الاولى لان المعلوم اما مقارن لعلته أو متأخر عنها واليه أشار بقوله ومعللا به أي ويكون الحكم معللا به أي بفعل العبد ﴿السؤال الثاني﴾ أن هذا الحد غير جامع لافراد المحدود كلها لان خطاب الوضع وهو جعل الشيء سببا أو شرطا أو مانعا خارج عنه لانه لا طلب فيه ولا تخير فمن ذلك موجبة الدولك وهو كون دولك الشمس موجبا للصلاة فانه حكم شرعى لانا لم نستفده الا من الشارع وكونه موجبا لا طلب فيه ولا تخير ودولك الشمس زوالها وقيل غروبها قاله الجوهري وقال الأمدى فى القياس انه طلوعها ومنها مانعة النجاسة للصلاة والبيع أى كونها مانعة من الصحة فانها حكم شرعى لانا استفدنا ذلك من الشارع وكونها مانعة لا طلب فيه ولا تخير ومنها الصحة والفساد أيضا لما

التكليفية الى خطاب الولي فى الصبي والمجنون والمالك البهيمة فيها . ومنهم من زاد فى التعريف بعد قوله بالاقتضاء والتمييز قوله أو بالوضع وعلى كل حال فالمسألة خلافية فى خطاب الوضع . وأما خطاب التكليف فلا خلاف فى أنه لا يتوجه للصبي والمجنون والبهائم كما تقدم عند الصنف الهنذى فتنى جعلنا تعريف المصنف قاصرا على خطاب التكليف فلا يضرنا خروج أحكام الصبي من صحة وفساد وضمان وأحكام المجنون والبهائم بل خروجه عن التعريف هو الواجب بقيد المكلفين وأما ما يترتب على تلك الاحكام الوضعية من الاحكام التكليفية فهى لا تتعلق بأفعال هؤلاء بل بأفعال المكلف وهو الولي فى الصبي والمجنون والمالك فى البهائم (وحاصل السؤال الخامس) أن المكلف هو من تعلق به حكم الشرع أى هو الملزم بذلك وقد أخذناه فى التعريف فتوفقت معرفة الحكم المعرف الذى هو الالتزام على معرفة المكلف الذى هو الملزم بما فيه كلفة والمكلف لا يعرف الا بعد معرفة الحكم الشرعى الذى هو الالتزام بما فيه كلفة فجاء الدور والجواب عنه اننا نقول انما يلزم الدور لو اخذنا وصف الحكم ونفهومه فى التعريف لأن تعقله له حينئذ تعقل للحكم فأخذه فى تعريفه دور بلا شبهة لكن المأخوذ هنا ليس ما ذكر بل ذات الحكم وهو الالتزام فانه من أفراد الحكم فيمكن تعقله بدون

قلناه ﴿السؤال الثالث﴾ وقد أسقطه صاحب التحصيل أن هذا الحد فيه «أو»
وهي موضوعة للترديد أى للشك والمقصود من الحد انما هو التعريف فيكون
الترديد منافيا للتحديد

قال « قلنا الحادث التعلق والحكم متملق بفعل العبد لا صفة كالقول
المتعلق بالمعدومات والنكاح والطلاق ونحوهما معارف له كالعالم للصانع
والموجبية والمالعية أعلام الحكم لا هو وان سلم فالمعنى بهما اقتضاء الفعل والترك
وبالصحة اباحة الانتفاع وبالبطلان حرمة والترديد في أقسام الحدود لا
في الحد » أقول أجاب المصنف عن الاعتراض الاول وهو قولهم كيف تقولون
ان الحكم هو الخطاب مع ان الخطاب قديم والحكم حادث فقال لا نسلم أن
الحكم حادث^(١) بل هو قديم أيضا كالخطاب وحينئذ فيصح قولنا الحكم خطاب

تعقل مفهوم الحكم كالا يخفى فالقول بلزوم الدور منشؤه اشتباه مفهوم الشيء
بمفرده أو حكمه بحكمه أو يجاب بما أجاب به الاصفهاني من أن المراد بالمكلف
البالغ العاقل . وما قاله الاستنوي من أنه عناية بالحد ولان المكلف من قام به
التكليف وهو الالتزام الخ غير مسلم لما صرحوا به من أن المكلف اسم مفعول
وانه عبارة عن ذات هي البالغ العاقل تعلق بها حدث وهو التكليف المفسر بالزام
ما فيه كلفة أو طلب ما فيه كلفة فالمكلف في قولهم بفعل المكلف أو بأفعال
المكلفين ينصرف الى البالغ العاقل لانه اسم للذات التي تعلق بها التكليف وهي
البالغ العاقل فالمعنى المتعلق بفعل الشخص الذي تعلق به التكليف وكون الذات التي
تعلق بها التكليف هي البالغ العاقل مأخوذ من الواقع في اصطلاح الفقهاء فتى
أطلق المكلف عند الفقهاء لا يراد منه الا البالغ العاقل ولا يراد منه المفهوم الاصل
الذي هو مطابق ذات وقع عليها التكليف بمعنى الزام ما فيه كلفة وقد اختار الجلال
ماقاله الاصفهاني وفسر في شرحه جمع الجوامع المكلف في قول مصنفه (فعل
المكلف) بالبالغ العاقل فلا دور ولا عناية بالحد حيث كان ذلك معلوما في
اصطلاحهم

(١) قال المصنف قالت المعتزلة خطاب الله قديم عندكم الخ . قال الاستنوي
« الجواب عن الاعتراض الاول قلنا لا نسلم أن الحكم حادث الخ » وحاصله أنه

الله تعالى أما قولهم في الدليل الاول على حدوثه ان الحكم يوصف بالحدوث كقولنا حلت المرأة بعد ان لم تكن فليس كذلك لان معنى قولنا الحكم قديم كما قال في المحصول هو ان الله تعالى قال في الازل اذنت لفلان أن يظأ فلانة مثلا اذا جرى بينهما نكاح واذا كان هذا معناه فيكون الحل قديما لكنه لا يتعلق به الا بوجود القبول والايجاب وحينئذ فقولنا حلت المرأة بعد ان لم تكن معناه تعلق الحل بعد أن لم يكن فالموصوف بالحدوث انما هو التعلق والى هذا أشار بقوله قلنا الحادث التعلق . وأما قولهم في الدليل الثاني على حدوثه ان الحكم يكون صفة لفعل العبد كقولنا هذا فوطء حلال فلا نسلم ان هذا صفة قال في المحصول

منع أن الحكم حادث وقال انه قديم كالخطاب وسلم أن التعلق حادث . ونقول ان الاعتراض موجه على الحكم المعرف في كلام المصنف وهو الحكم المتعارف بين الاصوليين بالاثبات تارة وبالنفي أخرى وهذا لا شبهة في حدوثه لان الذي يثبت تارة وينفي تارة أخرى لا يكون الا حادثا وأيضا قد علمت أن معنى تعلق الكلام هي دلالة على معانيه التي يصح أن تفهم منه عند وجود من يفهم وان لم يوجد من يفهم والتعلق بهذا المعنى ثابت للكلام أزلا وأبدا فلا يمكن أن يوصف بالحدوث وما قيل ان معنى قولنا ان الحكم قديم هو أن الله تعالى قال في الازل الخ لا يفيد لأن كلامنا ليس في الحكم بهذا المعنى بل السؤال موجه على الحكم المعرف وهو حادث بلا شك كما قلنا فلا يكون الجواب حينئذ ملاقيا للسؤال : وأما ما قاله بعض الشراح من أن وصف الحكم في الازل بالتعلق على سبيل الصلاحية فغير صحيح لما قدمناه من أن الكلام ليس له الا تعلق واحد تنجزى هو دلالة ازلا وأبدا . فالاحسن في الجواب أن يقال ان الذي قلنا بقدمه هو الحكم بمعنى الكلام النفسى الأزلى بمعنى الكلمات النفسية الازلية والذي قلنا بحدوثه هو الحكم المعرف بالخطاب المتعلق الخ وهو مركب اعتبارى اصطلاحا للأصوليين والمركب من القديم والحادث حادث يعنى أننا أخذنا في تعريف الحكم المتعارف بعلقه بمعنى دلالة ازلا باعتبار وجوده العملي وهو المسمى بالتعلق المعنوى وتعلقه بمعنى دلالة فيما لا يزال عند ازاله على الرسول باعتبار

لانه لا معنى لكون الفعل حلالا الا قول الله تعالى رفعت الحرج عن فاعله
 فحكم الله تعالى هو هذا القول وهو متعلق بفعل العبد ولا يلزم من كون القول
 متعلقا بشيء ان يكون صفة لذلك الشيء فانا اذا قلنا شريك الباري معدوم كان
 هذا القول الوجودى متعلقا بشريك الاله وهو معدوم فلو كان صفة له لكان
 شريك الاله متصفا بصفة وجودية وهو محال لان ثبوت الصفة فرع عن ثبوت
 الموصوف والى هذا أشار بقوله والحكم متعلق بالخ . وأما قولهم فى الدليل
 الثالث ان الحكم الشرعى يكون معللا بفعل العبد كقولنا حلت بالنكاح ويلزم
 من حدوث العلة حدوث المعلوم فلا نسلم أن النكاح والطلاق والبيع والاجارة
 وغير ذلك من أفعال العبد علل للاحكام الشرعية بل معرفات لها اذ المراد من

وجوده اللفظى وهو المسمى بالتعلق التنجيزى وهذا الاخير باعتبار حدوث
 الازال حادث قطعا فكان المجموع حادثا بحدوث احد جزئيه ومعنى الحدوث هنا
 هو التجدد لانه أمر اعتبارى وكما أن هذا الحكم المتعارف حادث كذلك ما يترتب
 عليه من الاحكام الفقهية تكليفية كانت أو وضعية حادث أيضاً . وقال الاسنوى
 فى الوجه الثانى فلا نسلم أنه صفة قال فى المحصول لانه لا معنى للخ . أقول هذه
 مكابرة بينة فان اتصاف افعال العباد بأي حكم من الاحكام الشرعية تكليفية كانت
 أو وضعية انما كان بعد البعثة ووجود الكلام اللفظى فان المعلوم عليه عندنا
 معاشر أهل السنة أنه لا حكم قبل البعثة لاحد من الرسل فكيف يمكن مع هذا
 ان نقول انه لا معنى لكون الفعل حلالا الا قول الله تعالى رفعت الحرج عن
 فاعله وحكم الله هذا القول الخ . فانه على فرض تسمية هذا القول حكما ليس كلامنا
 فيه لانه ليس حكما اصوليا ولا فقهيا ولا تكليفيا ولا وضعيا ولا بحث لكل
 من الاصولى والفقيه عنه اصلا فهو خروج عن موضوع البحث . وقال
 الاسنوى فى الوجه الثالث فلا نسلم ان النكاح والطلاق والبيع الخ . ونقول
 ان الحل الذى ترتب على عقد الزواج الصحيح لا شبهة فى انه انما كان بالعقد
 بعد أن لم يكن وكذا الحرمة التى ترتبت على الطلاق انما كانت بالطلاق بعد أن
 لم تكن وكون الملل معرفة كما قيل بذلك أو مؤثرة بمعنى ان ايجاد الله الحكم

العلة في الشرعيات انما هو المعرف للحكم ويجوز أن يكون الحادث معرفاً للقديم كما أن العالم معرف للصانع سبحانه وتعالى لانا نستدل على وجوده به والعالم بفتح اللام هو الخلق والجمع العوالم قاله الجوهري ، والى هذا أشار بقوله والنكاح والطلاق الى آخره

قوله « والموجبية والممانعية أعلام » جواب عن الاعتراض الثاني وهو قولهم ان هذا الحد غير جامع لانه قد خرجت منه هذه الاحكام التي لا اقتضاء فيها ولا تخيير فقال لا نسلم أن الموجبية والممانعية من الاحكام^(١) بل من العلامات

يتوقف عليها كما قيل بذلك لا تأثير له في الموضوع فان هذا المقدار من أن الاحكام انما كانت بعد أن لم تكن يكفي في كون الحرمة والحل واخواتهما حادثة . وأما قياس هذه العلل على العالم باعتبار كونه معرفاً للصانع فهو قياس مع الفارق لان العالم كلاً أو بعضاً انما يفيدنا وجود الصانع ووجوب وجوده وبقدرته وارادته وغير ذلك مما يدل عليه العالم من صفات الكمال اللاتئة بذات مولانا جل وعلا وتنزهه سبحانه عن كل ما لا يليق به تعالى ، وأما ما نحن فيه فليس كذلك فان ما نعلمه بعد عقد الزواج من الحل وبعد الطلاق من الحرمة ونحو ذلك كان بعد أن لم يكن بالزواج أو الطلاق ولا يمكن أن يقال ان شيئاً من هذه الاحكام كان موجوداً قبل البعثة فضلاً عن أن يكون في الازل فلو أنه أجب عن السؤال الاول بأن الحكم المعرف ليس هو الخطاب الازلي بل هو الحكم المتعارف في اصطلاح الأصوليين وهو الخطاب المتعلق الخ فهو مركب من أزلي وهو الخطاب ومن حادث وهو التعلق التنجيزي والمركب من الازلي والحادث حادث لكان الجواب دافعاً للسؤال وما احتاج الى هذه الاطالة

(١) قال الاسنوى في بيان الجواب عن الاعتراض الثاني « لا نسلم أن الموجبية والممانعية الخ » واقول اراد بذلك أن المصنف اشار الى جواين احدهما بالمنع والثاني بالتسليم . فالاول أن المصنف لا يسلم ان الاحكام الوضعية من الحكم الشرعي بل هي اعلام للحكم الشرعي ثم اعترض عليه بقوله واعلم ان موجبية الدلوک ثلاثة امور أي أن قول الله تعالى « اقم الصلاة لدلوک الشمس »

على الأحكام لأن الله تعالى جعل زوال الشمس علامة على وجوب الظهر ووجود النجاسة علامة على إبطال الصلاة والبيع وإن سلمنا أنهما من الأحكام فليسا خارجين من الحد لأنه لا معنى لكون الزوال موجبا إلا طلب فعل الصلاة ولا معنى لكون النجاسة مانعة إلا طلب الترك ، ولا نسلم أيضا أن الصحة والبطلان خارجان عن الحد فإن المعنى بالصحة إباحة الانتفاع والمعنى بالبطلان حرمة فاندرجا في قولنا بالاقتضاء أو التخيير وإنما عبر في السؤال بالفساد وفي

الذي ترتبت عليه هذه الموجبية اشتمل على ثلاثة أمور وجوب الظهر المأخوذ من قوله أقم الذي هو أمر يفيد الوجوب وهذا لا خلاف في أنه حكم شرعي ، ودلوك الشمس بمعنى زوالها وهذا عبارة عن ميل الشمس الى الغرب عن خط الاستواء وهذا ليس من الأحكام في شيء بل نزاع وكون هذا الزوال موجبا وسببا في وجوب صلاة الظهر وهو مأورده المعتزلة وهو مقتضى الخطاب الوضعي واستدلوا على كونه حكما شرعيا بكونه مستفادا من الشرع الخ ومحصل اعتراضه هذا أن المصنف جعل كون الزوال موجبا علامة على الحكم مع أن العلامة هو نفس الزوال لا كون الزوال موجبا . ونقول ان الأصوليين اختلفوا في ان الأحكام الوضعية احكام شرعية او عقلية فذهبت طائفة منهم صاحب جمع الجوامع الى انها عقلية وليست شرعية وانها علامات للأحكام الشرعية فعنى سببية الزوال التي هي الحكم الوضعي ان كون الزوال سببا وموجبا علامة على وجوب الظهر والزوال يدركه المكلف بدون واسطة الشرع لأنه يرى ميل الشمس عن خط الاستواء الى جهة الغرب فيعلم كون الزوال سببا للوجوب بدون واسطة الشرع فيعلم ان الله اوجب عليه الظهر حينئذ وهي طريقة ضعيفة عند الأصوليين لكن كونها ضعيفة شيء واختيارها جوابا لدفع اعتراض المعتزلة شيء آخر فإن الصحيح أن الأحكام الوضعية احكام شرعية لأنها عبارة عن وضع اسباب وموانع وغير ذلك من قبل الشارع فهي لا تؤخذ ولا تستفاد الا من الشرع الذي هو الدليل السمي المبعوث به النبي الكريم ولا معنى للشرعي الا ذلك كما سبق . نعم اعتراض الاسنوي بالتسليم الذي حاصله أن الموجبية والمانعية بمعنى اقتضاء الفعل والترك

الجواب بالبطلان اعلاما بالترادف . واعلم ان في موجبية الدلوک ثلاثة أمور أحدها وجوب الظهر ولا اشكال في أنه من الاحكام والثاني نفس الدلوک وهو زوال الشمس وليس حكما بل نزاع بل علامة عليه والثالث كون الزوال موجبا وهو ما أورده المعتزلة ولهذا عبروا عنه بالموجبية واستدلوا على كونه حكما بكونه مستفادا من الشرع وأنه لا معنى للشرعي الا ذلك واذا كان كذلك فكيف يحسن الجواب بأنه علامة على الحكم انما العلامة هو نفس الزوال وكذلك القول في المانعية وأما دعواه أن المعنى بهما اقتضاء الفعل والترك فممنوع أيضا لان الموجبية غير الوجوب والمانعية غير المنع قطعاً كما بيناه وأما دعواه أن الصحة هي الاباحة فينتقض بالمبيع اذا كان الخيار فيه للبائع فانه صحيح ولا يباح

لها داخلان في تعريف الحكم بأنه ممنوع لان الموجبية التي معناها كون الشيء موجبا وسببا في الوجوب حكم غير الوجوب الذي معناه اقتضاء الفعل والمانعية التي معناها كون الشيء مانعا من كون الشيء سببا او من ترتب الحكم على السبب غير المنع الذي معناه اقتضاء الترك اعتراض وجيه . وقد اعترض الامام السبكي بأن المعتمد في تفسير الصحة كما ذكره المصنف بعد هذا انها استتباع الغاية ومعناها ان العبادة او العقد بحيث يترتب عليه اثره وهو الغاية المقصودة منه وغاية البيع مثلا اباحة الانتفاع فان وقع البيع بحيث يكون كذلك كان صحيحا والا كان فاسداً وبهذا يصح تعليل اباحة الانتفاع بالصحة فيكون الاعتراض على المصنف بأنه لا يصح ان يراد من الصحة الاباحة لان الصحة علة والاباحة معلول والعلة لغاير المعلول كما قدمه قبل ذلك لكن يندفع النقض بتوقف الاباحة على شرط الخيار والقبض لانه قد ينقصد السبب بحيث يترتب عليه مقصوده لكن يتوقف على شرط وهو مضي مدة الخيار فاذا وجد ذلك الشرط أضيف المشروط وهو المقصود من البيع الذي هو الحل الى السبب السابق وهو ذلك العقد وعلى كل حال فكون البيع بحيث يترتب عليه الانتفاع حكم ليس باقتضاء ولا تخيير فهو خارج عن الحد . (والحاصل) أن الحكم الوضعي بجميع أقسامه سواء قلنا انه حكم شرعي أو عقلي خارج عن الحد والتأويل الذي ارتكبهوه

للمشترى الانتفاع به وأيضاً يقال له صحة العبادات داخله في أى الاحكام الخمس فالصواب ما سلكه ابن الحاجب وهو زيادة قيد آخر في الحد وهو « الوضع » فيقال بالاقضاء أو التخيير أو الوضع

قوله « والترديد في أقسام المحدود لا في الحد » جواب عن الاعتراض الثالث وهو قولهم ان في الحد صيغة «أو» وهى للشك فقال لا نسلم وقوع الشك في الحد لان أو ههنا ليست للشك بل هى لأقسام المحدود وهو الحكم كما تقول الكلمة اسم أو فعل أو حرف يدل عليه تعبيركم بالترديد لا بالتردد فان قولنا تردد فى الشيء ترددا يستدعى الشك فيه بخلاف ردد بين الشيئين ترديدا فانه لا يستلزمه لصحة استعماله في التقسيم. وفي تعبير المصنف نظر^(١) لانه ان غنى بالترديد

غاية ما يفيد ان الحكم التكليفي الذى يتبع الحكم الوضعي هو الذى يدخل في التعريف باعتبار كونه مستفادا من الخطاب الوضعي أو باعتبار أنه الخطاب المتعلق بكون كذا سببا أو مانعا أو شرطا أو صحيحا أو فاسدا أو غير ذلك من الاقسام وهذا لا يستلزم كون التعريف شاملا للحكم الوضعي (فالصواب) جعل هذا التعريف خاصا بالتكليفي ولا يضرنا بعد ذلك خروج الحكم الوضعي لانه غير داخل في المحدود فاذا أريد جعل المحدود شاملا للحكم التكليفي والوضعي زاد قيد آخر وهو قوله أو بالوضع (فالصواب) كما قال الاسنوى ما سلكه ابن الحاجب وهو زيادة قيد آخر في الحد وهو « أو بالوضع » فيقال بالاقضاء أو بالتخير أو بالوضع

(١) قال الاسنوى « وفي تعبير المصنف نظر الخ » أقول قال الامام السبكي في بيان جواب المصنف ان المنافي للتحديد هو الترديد في الحد وهما ليس كذلك لان الترديد انما يكون في الحد لو كانت أو داخله بين الجنس والفصل أو بين الفصل وهما انما وقعت بين أقسام الفصل الآخر وذلك أنه لما كان الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين يشمل الاقضاء والتخير وغيرهما أتى بالفصل الآخر ليخرج غيرهما ويضيق الفصل أحدهما من غير تعيين أعم من كونه اقتضاء أو تخيرا فهذا القدر المطابق هو الفصل ولا ترديد فيه ولكنه ينقسم الى اقتضاء وتخير

ما قلناه فهو واقع في أجزاء الحد ضرورة فكيف يقول لا في الحد وان غنى به الشك فهو منتف عن أقسامه قطعا ولو اقتصر على قوله والترديد في أقسام المحدود لاستقام . وقد يجاب عن هذا بان يقال المراد بالترديد التقسيم كما قلناه ولا نسلم أنه واقع في الحد وذلك لان الترديد إنما هو في أحدهما معينا وأحدهما معينا

فأنت «أو» بين قسمين فلا يحصل بها اخلال بالحد اذ الفصل مساو للمحدود وكل ما كان أقساما لشيء كان أقساما لمساويه فلذلك قال المصنف انها في أقسام المحدود ولم يكن الحد بدون احدهما مانعا فلذلك لا بد من الفصل بأحدهما مطلقا وأو داخلة بين المعينين وكل منهما معينا أخص من أحدهما مطلقا اه . وبهذا يحصل الجواب عن نظر الاسنوى وما قاله السبكي موافق لما اجاب به الاسنوى بقوله وقد يجاب الى آخره لكن الاسنوى لم يحمل جواب المصنف عليه ولو حمله عليه كما فعل السبكي ما احتاج الى النظر والجواب عنه من عنده . وما أحوجنا الى رعاية هذه التكلفات الا اصطلاح أولئك المتأخرين من الاشاعرة ومن وافقهم على أن الحكم هو الخطاب المتعلق الى آخره ، ولو عرفنا الحكم من أول الامر بما هو مصطاح الفقهاء من أنه ما ثبت بالخطاب اللفظي الى آخر ما تقدم لسلمنا كل ما قاله المعتزلة وسلمنا من اعتراضاتهم ولم نحتاج الى تكلف الجواب عنهم بما هو بعيد عن الحقيقة ولذلك قال المرجاني في خزانة الحواشي على التوضيح اعتراضا على ما قالوه من التكلف في الجواب ان كل هذا هو الحديث وفضول الكلام لا ترتضيه الشريعة ولا يثبت عليه قدم الاسلام فان الكلام النفسى ليس مما يقع به التخاطب ويتصور توجيهه للافهام ، والبحث عنه لا يتعلق به الغرض الاصولي فلا يناسب المقام اه . واعترض على هذا التعريف أيضا بأنه خاص بالحكم التكليفى ومبنى على ان الخطاب الوضعى ليس بحكم شرعى فلا يتفرع عليه نقي الحكم بقسميه التكليفى والوضعى قبل البعثة ، ولو سلكوا طريق المحققين من الاشاعرة والماتريدية من أن الحكم هو ما ثبت بالخطاب اللفظى الذى لا يكون قبل البعثة اشمل كل الاحكام وتفرع عليه كل ما فرعوه من نقي الحكم بقسميه قبل البعثة والعجب ان بعض المتأخرين ممن تصدى للكتابة في علم

أخص من أحدهما مطلقا فيكون غيره وأحدهما مطلقا هو المعتبر في الحد ولم يقع فيه ترديد فلا ترديد في الحد انما الترديد في الاقتضاء والتخير اللذين هما من أقسام المحدود الذي هو الحكم ، والى هذا أشار في الحصول فانه أجب عن أصل السؤال بقوله قلنا مرادنا ان كل ما وقع على أحد هذه الوجوه كان حكما

الاصول قد تشبث بما قاله أولئك المتأخرون من الاشاعة وعرف الحكم بما عرفوه به غير ان فريقا من الحنفية فسروا الحكم بما ثبت بالخطاب اللفظي وسلكوا طريق المحققين على وجه ما قلنا فليت الآتين يعدلون عن ذلك الطريق المعوج الى طريق المحققين . ولمنع ورود السؤال الثالث على هذا التعريف من أصله قال صاحب جمع الجوامع فيه من حيث انه مكلف بدلا عن قول البيضاوي وغيره بالاقتضاء أو التخيير وأراد بقوله من حيث انه مكلف الحيثية التقييدية فيم التكليف أصالة وتبعها والمعنى بالتكليف أصالة نفس الالتزام وتبعها توابع الالتزام وتحقيقه انه تعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف يعنى انه البالغ العاقل فان الضمير في قوله انه عائد على المكلف في قوله بفعل المكلف وهو مفسر بالبالغ العاقل وكل بالغ عاقل لا يوجد مانع من تكليفه ملزم بما فيه كلفة اما بنفس ذلك الخطاب المتعلق كما اذا كان التعلق على وجه الاقتضاء أو بغيره كما اذا كان لاعلى وجه الاقتضاء كما في التخيير وكون الاول من جهة الالتزام ظاهر وكذا الثاني لأن تعلقه به مرتب على الالتزام فهو من جهته وليس المراد بالتعلق من جهة الالتزام انه يازم بالفعل المكلف به ولذلك فسر الجلال المكلف في قول مصنفه من حيث انه مكلف بقوله أى ملزم بما فيه كلفة ولم يقل بذلك الفعل فالحيثية في كلامه للتقييد ويصح أن يكون المراد بقوله من حيث انه مكلف انه بسبب وجود التكليف ولأجل تحققه فتكون الحيثية في كلامه للتعليل وعلى كل تناول تعريف الحكم الاقتضاء الجازم وغير الجازم والتخيير فأغنت هذه الحيثية عن قول البيضاوي وغيره بالاقتضاء أو التخيير مع عدم ورود السؤال المذكور وعدم الحاجة الى الجواب عنه بما أجب به البيضاوي وغيره

قال « الفصل الثاني - في تقسيماته

الاول الخطاب الب اقتضى الوجود ومنع النقيض فوجوب وان لم يمنع فندب . وان اقتضى الترك ومنع النقيض حرمة والا فكراهة وان خير فاباحة » أقول لما فرغ من تعريف الحكم شرع في تقسيماته وهو ينقسم باعتبارات مختلفة الى تقسيمات ستة الاول باعتبار الفصول التي صيرت أقسامه أنواعاً خمسة فقوله في تقسيمه أى في تقسيم الحكم ثم انه لما قدم أن الحكم هو خطاب الله تعالى الخ صح التقسيم في الخطاب وان كان كلامه في تقسيم الحكم وقرن الخطاب بالألف واللام لافادة المعهود السابق وهو خطاب الله تعالى وحاصله أن خطاب الله تعالى قد يكون فيه اقتضاء وقد يكون فيه تخيير كما تقدم فان اقتضى شيئاً نظراً ان اقتضى وجود الفعل ومنع من نقيضه وهو الترك فانه الوجوب وان اقتضى الوجود ولم يمنع من الترك فهو الندب وان اقتضى ترك الفعل ومنع من نقيضه وهو الاثيان به فهو الحرمة وان اقتضى الترك لكن لم يمنع من الاثيان به فهو الكراهة وان كان الخطاب لا يقتضى شيئاً بل خيرنا بين الاثيان والترك فهو الاباحة ^(١) وهذا التقسيم تعلم منه الحدود لايجاب مثلاً طلب الفعل مع المنع من

(١) قال الاسنوى « وان كان الخطاب لا يقتضى شيئاً الى آخره » كلامه صريح في أن الاباحة ليس فيها اقتضاء وكلام صاحب جمع الجوامع يقتضى أن فيها اقتضاء حيث عطف التخيير على الفعل في قوله فان اقتضى الفعل اقتضاء جازماً الى آخره وقد نسب الجلال صاحب جمع الجوامع الى السهو في ذلك والصواب ما صنعه صاحب جمع الجوامع وبيان ذلك أن صاحب مسلم الثبوت جعل التخيير مقابلاً للاقتضاء كما صنعه البيضاوى فاعترضوا عليه كما قاله المولوى محمد بن عبد الحق في منهوات مسلم الثبوت بأنه ان كان في التخيير طلب كان داخلاً في الاقتضاء فلا يصح جعله مقابلاً له وان لم يكن في التخيير طلب صحت المقابلة ولكن يلزم ألا يكون حكم الاباحة انشاء وأجابوا بأن في التخيير طلباً ولكنه طلب بشرط مشيئة المطلوب منه ومعنى هذا ان شئت الفعل فافعل وان شئت الترك فاترك والمراد من الاقتضاء الطلب بشرط

الترك وأمثلة الباقي لا تحفى وهو تقسيم محرر لا ايزاد عليه/ لكن تعبير المصنف بالوجوب والحرمة لا يستقيم^(١) بل الصواب الايجاب والتحرير لأن الحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى كما تقدم والخطاب انما يصدق على الايجاب والتحرير لاعلى الوجوب والحرمة لانهما مصدران واجب وحرم والايجاب والتحرير مصدران لاوجب وحرم بتشديد الراء فمدلول خاطبنا الله تعالى بالصلاة مثلا هو أوجبها علينا وليس مدلوله وجبت نعم اذا أوجبها فقد وجبت وجوباً

عدم المشيئة اه وهذا صريح فى أن فى التخيير طلباً وانه داخل فى الاقتضاء المطلق الذى لم يؤخذ بشرط المشيئة ولا بشرط عدمها بل أخذ لا بشرط شىء فيشمل الاباحة فان قيد بشرط عدم المشيئة فى الفعل والترك جازماً أو غير جازم انقسم الى ما عدا الاباحة وان قيد بشرط المشيئة فى الفعل والترك كان مختصاً بالاباحة وهكذا فعل صاحب جمع الجوامع فانه عطف التخيير على ما قبله كما قلنا فجعله داخل تحت ماقتضاه الخطاب حتى يكون حكم الاباحة انشاء ومدلولاً للامر كغيره من الاحكام وداخلا فى الاقتضاء بمعنى مطلق الطلب ويقابل ما قبله مما يشاركه فى ذلك بتقييده بشرط المشيئة بأن يكون الطلب على وجه التخيير بين الفعل والترك غاية الامر أن يكون استعمال صيغة الامر فى الاباحة مجازاً كاستعمالها فى النذب على الصحيح لكن هذا بحث آخر يتعلق بلفظ الامر والمراد منه فى الدليل التفصيلي ولا علاقة له بما نحن فيه وبهذا تعلم ما فى كلام الاسنوى الذى تبع فيه البيضاوى ومن وافقه . والذى تعجب منه ان صاحب جمع الجوامع يقول الحق وينبه عليه فينسب الى السهو ويخالفه من يأتى بعده ولا يرجع الى الصواب

(١) قال الاسنوى « لكن تعبير المصنف بالوجوب الخ » اعترضه مبنى على ان قول البيضاوى فوجوب معناه فالخطاب المذكور وجوب وهذا لا يتعين فى كلام المصنف بل يجوز أن يكون معناه فالحكم الفقهي الذى يترتب على هذا الخطاب وهو اثره وجوب الى آخره فلا يرد هذا الاعتراض ويدل لان معنى كلام المصنف ما قلنا قوله « ويرسم الواجب الى آخره » والواجب مشتق من الوجوب الذى هو وصف فعل المكلف فيكون التفسير السابق لحدود الاحكام وهذا التقسيم

قال «ويرسم الواجب بأنه الذي يذم شرعاً تاركه قصداً مطلقاً وبرادفه الفرض وقالت الحنفية الفرض مائت بقطعي والواجب بظني» أقول المعارف للماهية خمسة الحد التام والحد الناقص والرسم التام والرسم الناقص وتبديل لفظ بلفظ أشهر منه فالحد التام هو التعريف بالجنس والفصل كقولنا في الانسان انه الحيوان الناطق والحد الناقص كالتعريف بالفصل وحده كقولنا الناطق والرسم التام هو التعريف بالجنس والخاصة كقولنا الانسان حيوان ضاحك أو كاتب فالضحك معنى خاص بالانسان لا يشاركه فيه غيره والرسم الناقص كالتعريف بالخاصة وحدها كقولك الانسان ضاحك والتبديل باللفظ الأشهر كقولنا البر هو القمح . اذا علمت ذلك فالاحكام الخمسة لها حدود ورسوم فالتقسيم السابق ذكره المصنف لمعرفة حدودها كما تقدمت الاشارة اليه ثم شرع الآن في التعريف بالخواص فلذلك قال ويرسم لكنه لم يرسم نفس الاحكام بل رسم الافعال التي تعلق بها هذه الاحكام فان الفعل الذي تعلق به الوجوب هو الواجب والذي تعلق به الندب هو المندوب والذي تعلق به التحريم هو الحرام والذي تعلق به الكراهة هو المكروه والذي تعلق به الاباحة هو المباح وهذا الرسم نقله في المحصول عن اختيار القاضى أبي بكر ولم يصرح فيه باختياره . نعم صرح بذلك في المنتخب فقال انه الصحيح من الرسوم لكن فيه تغيير ستعرفه فقوله الذي يذم أى الفعل الذي يذم فالفعل جنس للخمسة وقوله يذم احتراز به عن المندوب والمكروه والمباح لانه لا ذم فيها قال في المحصول تبعاً للغزالي في المستصفى وهو خير من قولنا يعاقب تاركه لجواز العفو ومن قولنا يتوعد بالمقاب على تركه لان الخلف في خبره محال

تعريف بالرسم لها غير أنه لم يرسم نفس الاحكام صريحاً بل رسم المشتق منها فيعلم رسمه لانها مبدأ الاشتقاق كما سيصرح به الاسنوى نفسه في شرح قول المصنف ويرسم الواجب الى آخره وانما فعل المصنف ذلك لان هذه الاحكام هي أحكام الفقه التي يبحث عنها الفقيه ويستنبطها من الأدلة ولاجلها دون الاصول فكان تقسيم هذا الحكم اولى من تقسيم الحكم بالمعنى المتعارف عند أولئك الاشاعرة لان هذا الحكم لا يتعلق به غرض الفقيه ولا غرض الاصولي ولا

فيلزم أن لا يوجد العفو ومن قولنا ما يخاف العقاب على تركه لأن المشكوك في وجوبه غير واجب مع وجود الخوف والمراد بقولنا يذم تاركه أن يرد في كتاب الله تعالى أو في سنة رسوله أو إجماع الأمة ما يدل على أنه بحالة لو تركه لكان مستنقصاً ومولوما بحيث ينتهي الاستنقاص واللوم الى حد يصلح لترتب العقاب .

وقوله شرعاً قال في المحصول هو اشارة الى أن الذم عندنا لا يثبت الا بالشرع على خلاف ما قاله المعتزلة . **وقوله** تاركه احتراز عن الحرام فانه يذم شرعاً فاعله .

وقوله قصداً فيه تقريران موقوفان على مقدمة وهي أن هذا التعريف انما هو بالحيثية أى هو الذى بحيث لو ترك لذم تاركه اذ لو لم يكن بالحيثية لاقتضى أن كل واجب لا بد من حصول الذم على تركه وحصول الذم على تركه موقوف على تركه فيلزم من ذلك أن الترك لا بد منه وهو باطل . اذا عرفت ذلك فأحد التقريرين أنه انما أتى بالقصد لانه شرط لصديق هذه الحيثية اذ التارك لا على سبيل القصد لا يذم والثاني انه احتراز به عما اذا مضى من الوقت مقدار يتمكن فيه من ايقاع الصلاة ثم تركها بنوم أو نسيان أو موت فان هذه الصلاة واجبة لان الصلاة تجب عندنا بأول الوقت وجوباً موسعاً بشرط الامكان كما سيأتي في الواجب الموسع وقد تمكن ومع ذلك لم يذم شرعاً تاركها لأنه ما تركها قصداً فأتى بهذا القيد لادخال هذا الواجب في الحد ويصير به جامعاً ولا ذكر له في المحصول والمنتخب ولا في التحصيل والحاصل **وقوله** مطلقاً فيه أيضاً تقريران موقوفان أيضاً على مقدمة وهي أن الايجاب باعتبار الفاعل قد يكون على الكفاية كالجنازة وقد يكون على العين كالصلوات الخمس / وباعتبار المفعول قد يكون خيراً كخصال الكفارة وقد يكون محتماً كالصلاة أيضاً / وباعتبار الوقت المفعول فيه قد يكون موسعاً كالصلاة وقد يكون مضيقاً كالصوم فاذا ترك الصلاة في أول

يبحث عنه لان كل مباحث الاصول عن اقسام النظم انما هي من حيث كونه نصاً وظاهراً ومفسراً ومجملًا ومؤولاً ومحكماً وحقيقة ومجازاً وغير ذلك مما يعرض للنظم اللفظي وبواسطة البحث في هذه العوارض تستنبط الاحكام الفقهية التي هي آثار الخطاب وكون اللفظي باعتبار اقسامه مبحثاً عنه في الاصول اجمالاً وفي الفقه

وقتها صدق أنه ترك واجباً اذ الصلاة يجب بأول الوقت ومع ذلك لا يذم عليها اذا أتى بها في أثناء الوقت ويذم اذا أخرجها عن جميع الوقت واذا ترك احدي خصال الكفارة فقد ترك ما يصدق عليه أنه واجب مع أنه لا ذم فيه اذا أتى بغيره واذا ترك صلاة الجنائز فقد ترك ما هو واجب عليه لأن فرض الكفاية يتعلق بالجميع ولا يذم عليه اذا فعله غيره بخلاف تارك احدي الصلوات الخمس فانه مذموم سواء وافقه غيره أم لا / اذا عرفت ذلك فنعود الى ذكر التقريرين أحدهما أن قوله مطلقاً عائد الى الذم وذلك لأنه قد تلخص أن الذم على الواجب الموسع والواجب الخير والواجب على الكفاية من وجه دون وجه والذم على الواجب المضيق والحتم والواجب على العين من كل وجه فلذلك قال مطلقاً أى سواء كان الذم من بعض الوجوه أو من كلها فلو لم يذكر ذلك لقيل له من ترك صلاة الجنائز مثلاً لا تيان غيره بها فقد ترك واجباً عليه مع أنه لا يذم أو يقال له الآتى بها أت بواجب مع أنه لو تركه لم يذم وأنت قد قلت ان الواجب ما يذم تاركة فلما ذكر هذا القيد اندفع الاعتراض لأنه وان كان لا يذم عليه من هذا الوجه فيذم عليه من وجه آخر وهو ما اذا تركه هو وغيره وبه صار الحد جامعاً للواجب الموسع والواجب الخير والواجب على الكفاية وعبر عنه الامام في المحصول والمنتخب بقوله على بعض الوجوه وتبعه صاحب التحصيل لكن صاحب الحاصل أبدله بقوله مطلقاً فتبعه المصنف وهو أحسن من عبارة الامام لان القيود لا بد أن تخرج أضدادها فالتقييد ببعض يخرج ما يذم تاركة من كل وجه فيلزم أن يخرج من الحد أكثر الواجبات وهى المضيق والمحمية وفروض الاعيان لا جرم أن في بعض النسخ ولو على بعض الوجوه زيادة ولو، الثاني أن مطلقاً عائد الى الترك والتقدير تركاً مطلقاً ليدخل الخير والموسع

تفصيلاً متفق عليه بين العلماء بلا فرق بين معتزلي وسنى وغيرهما بخلاف الكلام النفسى فان المعتزلة ينكرونه ونحن معاشر اهل السنة نقول به ومحل البحث في ذلك علم الكلام ولولا اننا نقول باتحاد الكلامين ذاتا وان اختلفا وجودا ما ساء للاصوليين منا ان يتعرضوا له في علمهم فاعرف الرجال بالحق

وفرض الكفاية فانه اذا ترك فرض الكفاية لا يأثم وان صدق أنه ترك واجباً وكذلك الآتي به آت بالواجب مع أنه لو تركه لم يأثم وانما يأثم اذا حصل الترك المطلق أى منه ومن غيره وهكذا فى الواجب المخير والموسع ودخل فيه أيضا الواجب المحتم والمضيق وفرض العين لأن كل ما ذم الشخص عليه اذا تركه وحده ذم عليه أيضاً اذا تركه هو وغيره

قوله « ويرادفه الفرض » أى الفرض والواجب عندنا مترادفان وقالت الحنفية ان ثبت التكليف بدليل قطعى مثل الكتاب والسنة المتواترة فهو الفرض كالصلوات الخمس وان ثبت بدليل ظنى كخبر الواحد والقياس فهو الواجب ومثله بالوتر على قاعدتهم فان ادعوا أن التفرقة شرعية أو لغوية فليس فى اللغة ولا فى الشرع ما يقتضيه وان كانت اصطلاحية فلا مشاحة فى الاصطلاح قال فى الحاصل والنزاع لفظى (١)

(١) قال الاسنوى « قال فى الحاصل والنزاع لفظى اه » وذلك لان الشافعية ومن وافقهم لم يفرقوا بين تقسيم الحكم باعتبار نفسه من حيث وصفه وهو طلب الفعل أو الترك جازماً او غير جازم وبين تقسيمه باعتبار طريق وصوله الى المكلف فجعلوا الاقسام خمسة على الاعتبارين ، والحنفية لما وجدوا ان احكام الاحكام باعتبار طريق وصولها الى المكلفين واعتبار دلالة الدليل المختلفة فان احكام الاحكام التى تثبت بدليل قطعى الثبوت والدلالة لاشبهة فيه تخالف احكام الاحكام التى تثبت بدليل قطعى فيه شبهة أو بدليل ظنى الثبوت والدلالة أو ظنى احدهما وان الاول يكفر جاحده والثانى لا يكفر جاحده قسموا الحكم بهذا الاعتبار ولاحظوا حال الدليل الذى يدل عليه فقالوا ان ثبت الطلب الجازم للفعل بدليل قطعى الثبوت والدلالة لاشبهة فيه يسمى الحكم افتراضاً وان ثبت الطلب الجازم للترك بدليل كذلك سى الحكم تحريماً وان ثبت الطلب الجازم بدليل قطعى فيه شبهة أو بدليل ظنى فالحكم ايجاب ان كان طلب فعل وكرهه تحريم ان كان طلب ترك وكل من الافتراض والايجاب يدخل تحت طلب الفعل الجازم الذى يستحق فاعله المدح عاجلاً والثواب آجلاً وتاركه الذم عاجلاً والعقاب آجلاً وكل من التحريم

قال « والمندوب ما يحمد فاعله ولا يذم تاركة ويسمى سنة وناقلة » أقول المندوب في اللغة هو المدعو اليه قال الجوهري يقال ندبه لامر فانتدب له أى دعاه له فأجاب قال الشاعر :

لا يسألون أخاهم حين يندبهم للنائبات على ما قال برهانا
فسمى النفل بذلك لدعاء الشرع اليه وأصله المندوب اليه ثم توسع فيه بحذف حرف الجر فاستكن الضمير وفي الاصطلاح ما قاله المصنف

وكرهه التحريم يدخل تحت طلب ترك الفعل الجازم الذى يستحق فاعله الذم عاجلا والعقاب آجلا وتاركة بالكف عنه المدح عاجلا والثواب آجلا فلا فرق عند الجميع بين الفرض والواجب في ان كلامهما مطلوب الفعل طلبا جازما وبين الحرام والمكروه في ان كلامهما مطلوب الترك طلبا جازما ولذلك قال الامام محمد بن الحسن من اصحاب أبي حنيفة كل مكروه تحريما فهو حرام بمعنى ان فاعله يستحق الذم عاجلا والعقاب آجلا لا على معنى أنه يكفر جاحده للقطع لأن الامام محمد بن الحسن لا يقول بتكفير الجاحد للمكروه تحريما كما لا يقول بتكفير جاحد الواجب والشيخان أبو حنيفة وأبو يوسف يقولان المكروه تحريما الى الحرام اقرب وليس بحرام ولا يشكرون ان فاعله يستحق الذم عاجلا والعقاب آجلا وباعتبار الدليل أيضا قسم الحنفية الواجب الى ما هو واجب عملا واعتقادا وما هو واجب اعتقادا فرض عملا بحيث تقوت الصحة بقواته على ما فصلوه في فروع فقه مذهبهم فكان هذا الخلاف خلافا لفظيا راجعا الى التسمية والاصطلاح الفقهي فالحنفية سمو الطلب الجازم للفعل بدليل قطعى ثبوتاً ودلالة لاشبهة فيه افتراضا وللكف تحريما وللعمل بدليل ظنى أو قطعى فيه شبهة ايجابا وللكف كراهة تحريم والشافعية لم يسموا هذه التسمية بل أدخلوا الايجاب في الافتراض وسموا كلا منهما فرضا وواجبا وادخلوا كراهة التحريم في الحرام وسموا كلا منهما حراما مع اتفاق الجميع على أن كلا من الواجب والفرض مطلوب الفعل طلبا جازما وان كلا من كراهة التحريم والحرام مطلوب الترك طلبا جازما وعلى ان ما ثبت بالدليل قطعى الدلالة والثبوت بلاشبهة يكفر جاحده وما ثبت بغيره لا يكفر جاحده فكان خلافا لفظيا في

قوله « ما يمدح فاعله » أى الفعل الذى يمدح فاعله فالفعل جنس وقوله يمدح خرج به المباح فانه لا يمدح فيه ولا ذم وقوله فاعله خرج به الحرام والمكروه فانه يمدح تاركهما والمراد بالفعل هنا هو الصادر من الشخص ليم الفعل المعروف والقول نفسانياً كان أولسانياً فتدخل الاذكار القلبية واللسانية وغيرها من المندوبات والا يكون الحد غير جامع وقوله ولا يذم تاركه خرج به الواجب فان تاركه يذم فان قيل فرض الكفاية يمدح فاعله ولا يذم تاركه مع أنه فرض ولهذا احتجنا الى ادخاله فى حد الواجب كما تقدم وكان ينبغي أن يقول مطلقاً وكذلك أيضاً خصال الكفارة والواجب الموسع قلنا قوله ولا يذم كاف لأنه للعموم لكونه نكرة فى سياق النفى اذ الافعال كلها نكرات نعم يدخل فى الحد

التسمية راجعا الى الدليل التفصيلي فهو اعتبار فقهي وليس خلافا بين الاصوليين ولا خلافا معنويا بين الفقهاء. وأراد صاحب الحاصل بما نقله عن الاسنوى من أن الخلاف لفظي ووافقه عليه غيره أن يرد على صاحب المحصول الذى اطال الكلام فى ابطال مذهب الحنفية على غير طائل وعلى من زعم تبعاله من الشافعية أن الخلاف معنوى وأن موضوعه ان الافتراض الوارد فى كلام الشارع على أيهما يحمل. اهـ فان ذلك غلط بين لاتفاق الفريقين على أن مطلق الامر حقيقة للوجوب بمعنى الطلب الجازم بقطع النظر عن كون الدليل قطعي الدلالة والثبوت أو قطعي احدهما فقط أو ظنيهما وعلى تفاوت الادلة وأحكام الاحكام المأخوذة منها باعتبار اختلاف تلك الادلة على وجه ما ذكر فكان من البين أن إطلاق الافتراض فى لسان الشارع فى مواضع التشريع ليس الا على الاثام لا غير بمعنى الطلب الجازم ولا خلاف فى هذا ولا يزيد عن الطلب الجازم بصيغة الامر وانما الكلام والتفاوت فى طريق وصول ما وصل اليه عن الشارع سواء كان بلفظ الافتراض أو بصيغة الامر لان مدلول كل من لفظ الافتراض فى لسان الشارع فى مقام التكليف الاثامى وصيغة الامر المطلق هو الطلب الجازم وحقيقة فى الوجوب اتفاقا فلا معنى لان يختلفوا فى ان الافتراض الوارد فى كلام الشارع على أيهما يحمل وان أردت زيادة علم على هذا فعليك بكتابنا البدر الساطع على جمع الجوامع

فعل الله تعالى مع أنه ليس مندوبا ^(١) إلا أن يقال يحمل الفعل على فعل المكلف وهو عناية في الحد . ويسمى المندوب سنة ونافلة قال في الحصول ويسمى أيضا مستحبا وتطوعا ومرغبا فيه واحسانا ومنهم من يبذل هذا بقوله حسنا قال « والحرام ما يذم شرعا فاعله » والمكروه ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله والمباح ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم « أقول المراد بقوله ما يذم أى الفعل الذى يذم فالفعل جنس للأحكام الخمسة وقوله يذم احتراز به عن المكروه والمندوب والمباح فانه لا ذم فيها وقوله شرعا اشارة الى أن الذم لا يكون الا بالشرع على خلاف ما رآه المعتزلة وقوله فاعله احتراز به عن الواجب فانه يذم تاركه والمراد بالفعل هو الشيء الصادر من الشخص والفاعل هو المصدر له ليم الغيبة والنيمة وغيرهما من الاقوال المحرمة وكذلك الحقد والحسد وغيرهما من الاعمال القلبية ولك أن تقول هذا الحد يرد عليه الحرام الخير عند من يقول به وهم الاشاعرة كما نقله عنهم الآمدي وغيره فينبغي أن يقول مطلقا كما قاله في حد الواجب قال في الحصول ويسمى الحرام أيضا معصية وذنباً وقبيحاً ومزجوراً عنه ومتوعداً عليه أى من الشرع

قوله « والمكروه ما يمدح تاركه » أى فعل يمدح تاركه فالفعل جنس للأحكام الخمسة . وقوله « يمدح » خرج به المباح فانه لا مدح فيه . قوله « تاركه » خرج به الواجب والمندوب . وقوله « ولا يذم فاعله » خرج به الحرام . وأما

(١) قال الاسنوى « نعم يدخل في الحد فعل الله تعالى مع انه ليس مندوبا الى آخره » أقول لا ورود لهذا الاعتراض اصلا لانه انما قسم الحكم المتعارف بين الاصوليين الذى هو الخطاب النفسي المتعلق الى آخره باعتبار تعلقه بفعل المكلف أى باعتبار أثره ومدلوله المأخوذ منه فذكر أولا أقسام الحكم الشرعى وهى الوجوب واخواته وبين حد كل قسم منها ثم رسم ما اشتقت من هذه الاقسام وهى الواجب واخواته فكان رسمها رسماً لمبدأ اشتقاقها أيضاً والمقسم على كل حال هو الحكم الاصولى السابق الخاص بأفعال المكلفين ففعل الله تعالى خارج عن المقسم فكيف يدخل

المباح فهو في اللغة عبارة عن الموسع فيه وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف بقوله ما أي فعل وهو جنس للخمسة وقوله لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم خرج به الاربعة فان كلا منها تعلق بفعله أو تركه مدح أو ذم فان الواجب تعلق بفعله المدح وبتركه الذم والحرام عكسه والمندوب تعلق بفعله المدح ولم يتعلق بتركه الذم والمكروه عكسه أي تعلق بتركه المدح ولم يتعلق بفعله الذم وهذه الالفاظ الاربعة التي ذكرها المصنف وهي الفعل والترك والمدح والذم لا بد من كل واحد منها الا الذم لانه لو قال مالا يتعلق بفعله مدح ولا ذم لكان يرد عليه المكروه فان فعله لا مدح فيه ولا ذم ولو قال مالا يتعلق بتركه مدح ولا ذم لكان يرد عليه المندوب ولو أتى بهما أيضا ولكن حذف المدح فقال مالا يتعلق بفعله وتركه ذم لكان يرد عليه المكروه والمندوب وأما الذم فانه لو حذفه فقال مالا يتعلق بفعله وتركه مدح لما كان يرد عليه شيء فهي اذن زيادة في الحد^(١) والحدود تصان عن الحشو والتطويل وايضا فقد تقدم ان هذه رسوم للافعال التي تعلقت بها الاحكام الشرعية وتقدم أن تلك الافعال هي أفعال المكلفين فيكون المباح قسما من أفعال المكلفين . وعلى هذا فأفعال غير المكلفين كالنائم والساهي ليست من المباح^(٢) مع ان الحد صادق عليها فالحد اذن غير مانع وأيضا

(١) قال الاسنوى « فهي اذا زيادة في الحد الى آخره » أقول لا حشو ولا زيادة في الحد بل هو قيد لبيان الواقع وان لم يكن له محترز وهو كثير في الحدود بل هو الاصل في قيودها لانها انما تذكر لبيان حقيقة المعرف سواء كان له محترز أم لم يكن له ذلك وانما الحشو هو ما يذكر في الحد ولا يكون له محترز ولا هو من تمام الحدود لبيان الواقع

(٢) قال الاسنوى « وعلى هذا فافعال غير المكلفين الى آخره » أقول لا ورود لهذا السؤال أصلا لان قول المصنف ويرسم الواجب الى آخر الاقسام معطوف على ما قبله وهو قوله فوجوب مبينا له بالرسم بعد ان بينه بالحد لكن لم يرسم نفس الاحكام بل رسم الافعال التي تعلقت بها الاحكام على ما بينه الاسنوى نفسه قبل هذا والضمير في قول المصنف وان خير فاباحة راجع الى

فقد تعرض المصنف بقوله شرعا في رسمي الواجب والحرام دون رسم المندوب والمكروه والمباح ^(١) مع أن المدح على الفعل في المندوب وعلى الترك في

الخطاب المتعلق الى آخره ، فالتقسيم خاص بمقسم واحد والمقسم خاص بأفعال المكلفين الذي هو الحكم المعروف وهو الخطاب المتعلق بأفعالهم فكانت الرسوم المتعلقة بها خاصة أيضا بأفعال المكلفين فأفعال غير المكلفين خارجة عن المقسم فلا يدخل شيء منها في حدود الاقسام ولا في رسومها (الآثرى) الى قول المصنف فيما يأتي فالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف حيث عطف فعل غير المكلف على المباح والعطف يقتضى المغايرة فعلم انه غير داخل في المباح وطبعا هو غير داخل في الواجب والمندوب فكان خارجا عنها كلها بخروجه عن المقسم (١) قال الاسنوى « فقد تعرض المصنف بقوله شرعا في رسمي الواجب

الى آخره » أقول تعرضه لذلك وعدمه في الرسوم كلها سواء لانه لا خلاف لاحد من المسلمين في أنها ثابتة من طريق الشرع وانما الخلاف في انها هل يمكن الاستدلال عليها من طريق ما يدركه العقل في فعل المكلف من المصلحة فيكون حسنا ومن المفسدة فيكون قبيحا وعدمهما أو لا يستدل عليها الا من طريق الخطاب اللفظي الشرعى بالاول قالت المهترلة وفريق من الماتريدية والثاني قالت الاشاعرة والمحققون من الماتريدية وان اختلفا بعد ذلك في ان الحسن والقبح عقليان ايضا أو شرعيان فقط بالاول قال المحققون من الماتريدية والثاني قال الاشاعرة فتعرضه له وتصريحه به لا لأنه لازم في الرسم بل للتنبيه على مذهب الاشاعرة والمحققين من الماتريدية ويكفى في هذا أن يذكره في موضع أو موضعين ومنه يعلم المذهب في باقى المواضع فلا وجه لقوله فالصواب ذكرها في جميع المواضع وذكر صاحبى الحاصل والتحصيل لها في الكل لذلك لا يقتضى أن ترك ذكرها في الكل والاكتفاء بذكرها في البعض خطأ لما علمته اذ ذكرها لبيان الواقع والتنبيه بذكرها على المذهب انما هو من التصريح بها مع عدم الحاجة اليها في الذم وذلك يكفى فيه ذكرها في البعض فان التصريح بها مع ما ذكر يدل على أن المراد من

المكروه لا يثبت عندنا الا بالشرع وكذلك نفي المدح والذم عن المباح فالصواب ذكرها في الجميع كما فعله صاحب الحاصل والتحصيل نعم في الحصول كما في المنهاج الا أنه أشار اليه في المندوب أيضا وقد وقعت هنا أغلاط في عدة من الشروح المشهورة فاجتنبها قال في الحصول ويسمى المباح أيضا طلقا وحلا

قال « الثاني ما نهى عنه شرعا فقييح والا خسن كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف والمعتزلة قلوا ما ليس للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله وما له أن يفعله وربما قالوا الواقع على صفة توجب الذم أو المدح فالحسن بتفسيرهم الاخير أخص » أقول هذا القسم ليس داخلا في المقسم^(١) أولا لأن المقسم في قوله « الفصل الثاني في تقسيمه » انما هو الحكم والقيح والحسن من الافعال لا من الاحكام ومورد التقسيم لا بد أن يكون مشتركا بين أقسامه وأعم منها وان شئت قلت لا بد ان يكون صادقا عليها ومغايرا لها لاجرم

كونها شرعية أنها مأخوذة من الشرع بمعنى الدليل السمعي فقط لا من المصلحة والمفسدة كما يقول المعتزلة ولكن هذا خلاف خارج عن الحدود والرسوم فانها تتفق عليها وعلى أنها شرعية بمعنى أن الحكم بها هو الشارع وهو الله سبحانه ويدل لهذا الذي قلناه قول الاسنوي نفسه في رسم الواجب قال في الحصول هو اشارة الى أن الذم لا يثبت عندنا الا بالشرع على خلاف ما قاله المعتزلة اه. فهذا صريح في أن قوله شرعيا ليس قيداً في التعريف وانما ذكره للاشارة الى مذهب خاص هو أن الذم لا يؤخذ عندنا الا من الشرع بمعنى الدليل السمعي

(١) قال المصنف « الثاني ما نهى عنه شرعا فقييح الى آخره » قال الاسنوي « هذا القسم ليس داخلا الى آخره » أقول لافرق بين هذا القسم وبين ما قبله لان كلا منهما قسم للحكم باعتبار متعلقه وهو الفعل غاية الامر أن القسم الذي قبله كان للفعل باعتبار الواجب واخواته وهذا القسم للفعل باعتبار الحسن والقيح. وحاصل الكلام في هذا المقام أن للحسن والقيح ثلاثة معان ذكرت في عدة كتب منها جمع الجوامع احدها ما لايم الطبع خسن وما نافرته فقييح كالحلاوة

ان صاحب الحاصل قال الفصل الثاني في تقسيم الاحكام ومتعلقاتها السكن في المحصول والتحصيل كما في المنهاج ولعل العذر في ذلك أن تقسيم الفعل الذي تعلق به الحكم يستلزم تقسيم الحكم الى نهى وغيره (وحاصل) ما قاله المصنف ان الفعل ان نهى الشارع عنه فهو القبيح كالحرم والمكروه وان لم ينه عنه فهو الحسن فتندرج

والمراة ثانيها ما كان صفة كمال حسن وما كان صفة نقص فقبيح والثالث استحقاق المدح عاجلا والثواب آجلا واستحقاق الذم عاجلا والعقاب آجلا وان محل النزاع هو الثالث منها وهو حسن الفعل وقبحه بمعنى استحقاق المدح أو الذم عاجلا والثواب أو العقاب آجلا فعند الاشاعة هذا الحسن وهذا القبح يجعل الله تعالى وخطابه فما أمر به فحسن وما نهى عنه فقبيح ولو انعكس الامر فأمر بما نهى عنه أو نهى عما أمر به لانعكس الحسن والقبح وصار الحسن قبيحا والقبيح حسنا فليس في ذوات الافعال ولا في صفاتها ولا في جهاتها ما به يكون استحقاق المدح والذم عاجلا أو الثواب أو العقاب آجلا بل كل ذلك يجعل الشارع وخطابه أمراً ونهياً فالله تعالى هو الذي جعل الصلاة والصوم مثلاً مناطاً للثواب والزنا واللواطه مناطاً للعقاب بدون مصلحة واستحقاق وصلاحيه لذلك في ذواتها أو صفاتها أو جهاتها . وعند المعتزلة وطائفة من الحنفية الحسن والقبح بالمعنى المذكور عقلي أي لا يتوقف معرفته وأخذه على الشرع أي الدليل السمعي والخطاب اللفظي بل يمكن ادراكه وأخذه من طريق العقل بادراك ما في الافعال من المصالح والمفاسد وعدمها ، وقد يسمى الحسن والقبح عندهم ذاتيا نسبة الى الذات لانه قد يكون لذات الفعل أو لصفة من صفاتها أو لجهة من جهاتها أو لانه لما لم يكن يجعل الشارع وخطابه نسب الى الذات وعلى كل حال فليس معنى كون الحسن والقبح ذاتيا أنه يلزم الذات ولا يتبدل بل قد يتبدل بأن يعترض على الحسن ما يجعله قبيحا وبالعكس ولذلك وافقونا على نسخ الاحكام . وعند المحققين من الحنفية وان قالوا ان الحسن والقبح بالمعنى المذكور عقليان لكنهم قائلون انهما لا يستلزمان حكما في فعل العبد بل يجعلان الفعل صالحا لاستحقاق الامر والنهي من الحكيم الذي لا يأمر بنقيض ما ادرك العقل حسنه أو ينهى عن نقيض ما أدرك العقل

فيه أفعال المكافين كالواجب والمندوب والمباح وأفعال غيرهم كالسامي والصبي والنائم والبهائم وكذلك أفعال الله تعالى كما قال في المحصول ومختصراته وليس في هذه الكتب تصريح بأن المكروه من القبيح أو من الحسن لكن إطلاقهم النهي يقتضى إلحاقه بالقبيح ويؤيده أنهم لما عدوا الأشياء التي تضمنها الحسن لم يعدوه

قبحه لأن ما أدرك العقل حسنه أو قبحه راجح ونقيضه مرجوح بمعنى أن صفة الحسن في الفعل ترجح جانب الامر به على جانب الامر بنقيضه القبيح وصفة القبح في الفعل ترجح جانب النهي عنه على جانب النهي عن نقيضه الحسن عملاً في ذلك بمقتضى الحكمة التي هي صفة كمال الله تعالى فلا حكم عند هؤلاء المحققين من الحنفية إلا من خطاب الله الاتمظي فما لم يرسل الله رسولا وينزل عليه كتاباً فليس هناك أمر ولا نهى ولا حكم ولو أدرك العقل مصلحة أو مفسدة في الفعل فهم يوافقون الأشاعرة في أنه لا حكم قبل البعثة لاحد من الرسل ويخالفونهم في وجود صفتي حسن وقبح تابعتين لما في الأفعال من مصلحة أو مفسدة لذاتها أو لصفة من صفاتها أو جهة من جهاتها فتكون الأفعال بما فيها من المصلحة حسنة صالحة لأن يأمر بها الحكيم سبحانه وبما فيها من المفسدة قبيحة صالحة أن ينهى عنها الحكيم جل شأنه ويوافقون المعتزلة في وجود تينك الصفتين المذكورتين ويخالفونهم في التزامهما حكماً للأفعال من وجوب وحرمة واخواتهما فلا يلزم عند هؤلاء المحققين من الماتريدية من كون الفعل مصلحة وحسناً أو مفسدة وقبيحاً أن يكون لله فيه حكم قبل البعثة لاحد من الرسل فكان مذهب هؤلاء المحققين من الحنفية مذهباً وسطاً بين مذهب الاعتزال ومذهب الأشاعرة فهو مذهب خرج من بين فرس ودم لبنا خالصاً سائفاً للشاربين فهؤلاء المحققون يقولون لا بد أن يكون الفعل المأمور به قبل أن يؤمر به صالحاً لأن يؤمر به بأن يكون فيه مصلحة تقتضى حسنه وتجعله صالحاً لأن يكون مناباً للثواب على الفعل والعقاب على الترك ولا بد أن يكون الفعل المنهى عنه قبل أن ينهى عنه صالحاً لأن ينهى عنه بأن يكون فيه مفسدة تقتضى قبحه وتجعله صالحاً لأن ينهى عنه وأن يكون مناباً للعقاب على الفعل والثواب على الكف عنه فالحسن

منها وفي كلام المصنف نظر من وجهين أحدهما انه قد تقرر ان هذا التقسيم انما هو في متعلقات الحكم الشرعي ومتعلقاته هي أفعال المكلفين كما علم في حد الحكم وحينئذ فيكون قد قسم أفعال المكلفين الى الحسن والقبيح ثم قسم الحسن الى أشياء منها أفعال غير المكلفين فيلزم أن تكون أفعال المكلفين تنقسم الى أفعال

والقبيح بمعنى صلاحية الفعل لان يؤمر به ويجعل مناطا للثواب أو ينهى عنه ويكون مناطا للعقاب فعلا وللثواب كفا عنه أو مناطا للثواب كفا عنه فقط عقليان عند المعتزلة وجميع الحنفية أى يمكن أن يدر كهما العقل بدون توقف على ورود الشرع بنزول الكلام اللفظي ولكن بعد ذلك اختلفوا في أنهما عند ادراكهما يستلزمان حكما في فعل العبد هو الوجوب والحرمة واخواتهما بمعنى انه يلزم من وجودهما أن يكون لله حكم في فعل العبد ويكون ما في الفعل من المصلحة والمفسدة دليلا على حكم الله في ذلك الفعل أو لا يستلزمان ما ذكر بالمعنى المذكور بالاول قالت المعتزلة وبنوا على ذلك وجود الحكم قبل ارسال أحد من الرسل ونزول الخطاب اللفظي . وقال اكثر الحنفية بالثاني وبنوا على ذلك تقي الاحكام قبل ارسال أحد من الرسل ونزول الخطاب اللفظي . وأما الاشاعرة فقالوا ان الحسن والقبيح بالمعنى المذكور شرعى لاعقلى بمعنى ان الفعل المأمور به انما صار صالحا لان يؤمر به ويكون مناطا للثواب لنفس الامر به لالنفس الفعل ولا لشيء من صفاته ولا لجهة من جهاته والفعل المنهى عنه انما صار صالحا للنهى عنه وجعله مناطا للعقاب لنفس النهى عنه لا لنفس الفعل ولا لوصف من صفاته ولا لجهة من جهاته . وأما الفريق الآخر من الحنفية فكالمعتزلة الا أنهم خصوا الاستلزام المذكور بالايمان والكفر فجعلوا ما في الايمان من المصلحة يقتضى وجوبه ولو لم يبعث أحد من الرسل وما في الكفر من المفسدة يقتضى تحريمه كذلك وأما في باقى الاحكام فكالمحققين من الحنفية . اذا علمت هذا علمت أن المصنف أهمل كشارحه الاسنوى تفصيل ما يتعلق بمذهب الحنفية بل ان اكثر كتب الاصول للشافعية لا يوجد فيها تفصيل ما يتعلق بمذهب الحنفية بل يقتصرون على نسبة القول بعقلية الحسن والقبيح للمعتزلة مع ان كثيراً من

غير المسكفين وهو معلوم البطلان. الثاني أن فعل غير المسكف لا يخلو اما أن يكون عنده من قسم المباح أم لا فان كان فلا حاجة الى قوله والمباح وفعل غير المسكف وان لم يكن عنده من المباح وهو الذي صرح به غيره فيكون الحد المتقدم للمباح

الشافعية الذين تعرضوا لنقل مذهب الحنفية اختاروا المذهب الوسط الذي هو مذهب اكثر الحنفية لانه هو الذي يشهد له الكتاب والسنة قال تعالى « ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى » وقال تعالى فى وصفه صلى الله عليه وسلم « يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث » فهذه الآيات وأمثالها تدل على انه تعالى اذا أمر فائما يأمر بما هو عدل واحسان ومعروف واذا نهى فائما ينهى عما هو فحشاء ومنكر وبغى واذا أحل فائما يحل الطيبات واذا حرم فائما يحرم الخبائث فيكون اتصاف المأمور به بما ذكر من الاوصاف التى وصف بها واتصاف المنهى عنه فيما ذكر من الاوصاف التى وصف بها هو الباعث على الامر والنهى وثابت قبل ورود الامر والنهى وأنه لو لم يكن قبل ورود الخطاب بالامر والنهى بهذه الاوصاف لم يكن لهذه الاحكام واقع يطابقها ومطابق يصدقها ومنشأ يصححها ويكون معنى ان الله يأمر بالعدل الى آخره وينهى عن الفحشاء الى آخره ان الله يأمر بما يأمر به وينهى عما ينهى عنه وهو قول لا معنى له ومن أراد أن يزداد علما فى هذا المبحث فعليه بكتابنا البدر الساطع على جمع الجوامع . وعلى كل حال فالمصنف هنا أراد بقوله مانهى عنه شرعاً فقبيح والافحسن الى آخر ماقاله فى بيان مذهب الاشاعرة ما ذكرناه من مذهبهم فى الحسن والقبح بالمعنى الثالث الذى فيه النزاع . وقوله المعتزلة قالوا الى آخره يريد منه ما ذكرناه فى مذهبهم فى الحسن والقبح بذلك المعنى وأغفل مذهب الحنفية جميعاً كما أغفله شارحه وذلك مما لا ينبغي عند أهل الانصاف واعلم أنه وان كان الكلام فى الحكم الشرعى الثابت بالخطاب النفسى باعتبار تعلقه بالتنجيزى أى عند انزاله ملفوظاً على الرسول لكن كونه حكماً شرعياً أى من قبل الشارع وهو الله تعالى بقطع النظر عن كونه ثابتاً بهذا الخطاب أو بالمصلحة والمفسدة متفق عليه بين الجميع وانما المعتزلة ينكرون وجود الخطاب النفسى أصلاً

فاسدا فانه قد حده بما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم وفعل غير المكلف
يصدق عليه ذلك والاشكالان كلاهما واردان هنا على الامام واتباعه

ولا يقولون الا باللفظي ويقولون ان الحكم الشرعي ثابت بالمصلحة والمفسدة قبل
البعثة ولاجل هذا حكى المصنف الخلاف بيننا وبين المعتزلة المنكرين الكلام
النفسي باعتبار القدر المتفق عليه فزاده ان هذا التقسيم الثانى انما هو باعتبار حسن
الفعل وقبحه وبيان ان كلا من الحسن والقبح تابع للخطاب اللفظي فلا حسن فيه
الا من الأمر به ولا قبح فيه الا من النهى عنه أو أن الحسن والقبح وصفان ثابتان
للفعل باعتبار ذاته أو صفة من صفاته أو اعتبار من اعتباراته وكونه مصلحة أو
مفسدة كذلك وبهذا تعلم ان كون هذا التقسيم انما هو باعتبار متعلقات الحكم الشرعي
وهي افعال المكلفين لا يمنع من تقسيمه باعتبار آخر يدخل فيه غير أفعال
المكلفين وذلك لأن بين الفعل الذى هو متعلق الحكم الشرعي وبين الفعل الحسن
بقطع النظر عن كونه كذلك عموماً وخصوصاً من وجه يجتمعان في فعل المكلف
الحسن وينفرد الفعل الحسن بقطع النظر عما ذكر في فعل غير المكلف وينفرد
متعلق الحكم الشرعي في القبيح فقسمننا متعلق الحكم الشرعي بهذا الاعتبار الى
حسن وغيره والحسن يشمل فعل المكلف وغير المكلف ثم قسمنا مسمى الحسن
مطلقاً الى فعل المكلف وفعل غيره مما ليس متعلقاً بالحكم فنخرج من هذين التقسيمين
ان الواجب والمندوب والمباح من قسم الحسن المحكوم فيه وان فعل غير المكلف
من قسم الحسن مطلقاً ، وهذا شأن العام من وجه حيث وقع وانما يلزم أن يكون
المقسم الى الشئ صادقاً على ذلك الشئ مطلقاً اذا كان التقسيم فى الاعم والاص
مطلقاً كما انما نقول ان فعل غير المكلفين ليس داخل في المباح لأن الاباحة بمعنى
الاذن الشرعي فى الفعل والترك من الاحكام الشرعية التى تؤخذ من الامر بالفعل
وطلبه على وجه التخيير وهو خطاب لا يتوجه الا لمن يفهمه وهو البالغ العاقل
وقول الاسنوى وان لم يكن عنده من المباح وهو الذى صرح به غيره الخ قد
علمت جوابه مما قدمناه فى الجواب عن اعتراضه على تعريف المباح بأنه غير مانع
بدخول فعل غير المكلف فيه فاندفع كل من الوجهين فى قول الاسنوى وفى كلام
المصنف نظر من وجهين أحدهما الخ .

قوله « والمعتزلة قالوا » يعنى أن المعتزلة خالفوا فقالوا القبيح هو الفعل الذي ليس للقادر عليه أن يفعله اذا كان عالماً بصفته من المفسدة الداعية الى تركه كالكذب الضار أو المصلحة الداعية الى فعله كالصدق النافع وأما الحسن فهو الفعل الذى للقادر عليه العالم بصفته أن يفعله والى هذا أشار بقوله وماله أى وما للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله فهو الحسن ولكنه اختصر لدلالة ما تقدم عليه فدخل فى حد القبيح الحرام فقط^(١) وفى حد الحسن الواجب والمندوب والمكروه

(١) قال الاسنوى « فدخل فى حد القبيح الحرام فقط وفى حد الحسن الى آخره » أقول قول المعتزلة فى العبارة الأولى ما ليس للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله معناه ما لم يكن من شأنه الأتيان به وهو بهذا المعنى يشمل الحرام والمكروه وقولهم وماله ان يفعله معناه ما كان من شأنه أن يفعله وهو يشمل الواجب والمندوب والمباح وعلى هذا يكون المكروه داخلاً فى حد القبيح وغير داخلاً فى حد الحسن وللمعتزلة فى هذا المبحث عبارات متعددة فتارة يدخلون أفعال الله تعالى فى الحسن والقبيح فيفسرون الحسن بما يمدح فاعله والقبيح بما يذم فاعله ولا يذكرون الثواب والعقاب وبناء على هذا يقولون يجب على الله تعالى أن يفعل الحسن ويجتنب القبيح وهذه مسألة من مسائل علم الكلام لا من علم أصول الفقه وتارة لا يدخلون أفعاله تعالى فى الحسن والقبيح فيزيدون فى تعريف الحسن على ما ذكر استحقات الثواب فى الآجل وفى تعريف القبيح على ما ذكر استحقات العقاب فى الآجل وهذه من مسائل علم أصول الفقه . وعلى كل حال فالحسن والقبيح عندهم مبناها المصلحة والمفسدة فان كانت المصلحة تقتضى الفعل ومنع الترك كان حكم الله فيه أنه واجب وحسن وان كانت تقتضى الفعل ولا تقتضى المنع من الترك كان حكم الله فيه انه مندوب وحسن وان كانت المفسدة تقتضى الكف عنه والمنع من فعله كان حكمه عند الله انه حرام وقبيح وان كانت تقتضى الكف عنه ولا تقتضى المنع من فعله كان حكمه الكراهة وان اتنى فيه المصلحة التى تقتضى الفعل والمفسدة التى تقتضى الترك كان حكمه الاباحة واستوى فعله وتركه ففرعوا الاحكام الخمسة على المصلحة والمفسدة وما يقتضيانها وما قاله المصنف فى مذهبه

والمباح وفعل الله تعالى ، وقد علم من هذا انه اذا لم يكن الفعل مقدورا عليه كالعاجز عن الشيء والملجأ اليه فانه لا يوصف عندهم بحسن ولا قبح وكذلك ما لم يعلم حاله كفعل الساهى والنائم والبهائم

قوله « وربما قالوا » أى وربما ذكرت المعترلة عبارة أخرى في حد القبيح والحسن فقالوا القبيح هو الفعل الواقع على صفة توجب الذم والحسن هو الفعل الواقع على صفة توجب المدح فدخل في حد القبيح الحرام فقط وفي حد الحسن الواجب والمندوب دون المكروه والمباح اذ لا مدح في فعلهما مع انهما قد دخلا في حدهم الاول للحسن لان القادر عليهما له أن يفعلهما . فتلخص أن الحسن بتفسير المعترلة ثانياً أخص منه بتفسيرهم أولاً وذلك لان كل ما كان واقعا على صفة توجب المدح فللقادر عليه العالم بحاله أن يفعله ولا ينعكس بدليل المكروه والمباح وأما القبيح فحدهم الاول مساو لحدهم الثانى وهذا التقرير اعتمده فان طائفة من الشارحين قد قررته على غير الصواب

قال « الثالث قيل الحكم اما سبب أو مسبب كجعل الزنا سببا لا يحجاب الجلد على الزانى فان أريد بالسببية الاعلام فحق وتسميتها حكما بحث لفظي^(١) وان أريد بها التأثير فباطل لان الحادث لا يؤثر في القديم ولانه مبنى على أن للفعل جهات توجب الحسن والقبح وهو باطل » أقول هذا تقسيم ثالث للحكم باعتبار صفة عارضة وهى كونه علة ومعلولا . واختلف الناس في القائل بهذا التقسيم^(٢) فنقله

يجب ان يشرح على هذا الوجه الذى قلناه ليوافق ما قالوه

(١) قال المصنف « وتسميتها حكما بحث لفظى اهـ » اقول ليس كذلك بل مبناه ان الاحكام الوضعية عقلية أو شرعية فكونها احكاما متفق عليه وانما الخلاف في انها احكام شرعية أو عقلية وهو خلاف حقيقى معنوي ينبى عليه ان المسائل المبحوث فيها عن الاحكام الوضعية من علم أصول الفقه أو ليست من علم أصول الفقه

(٢) قال الاسنوى « واختلف الناس في القائل بهذا التقسيم الى آخره » اقول قال البدخشى وهو قول المتقدمين فالحكم الشرعى اما تكليفى واما وضعى وقد

الاصنفهاني في شرح المحصول عن الاشاعة وهو مقتضى كلام صاحب الحاصل فان عبارته قال اصحابنا ولعل القائل به منهم هو الغزالي وغيره ممن يرى أن الاسباب الشرعية مؤثرات بجعل الشارع . وقال الابيجي شارح الكتاب ان هذا التقسيم

مر الاول باقسامه والوضعي أقسام : منها الحكم على الوصف بالسببية وهو جعل وصف ظاهر منضبط مناطا لوجوب الحكم وينقسم الى الوقتية كدلك الشمس لوجوب الصلاة والمعنوية كالزنا لوجوب الجلد فله تعالى في الزنا حكمان وجوب الجلد وسببية الزنا له والاول حكم شرعي تكليفي مسبب لا مرجعه الشارع سبباً لذلك والثاني ان هذا الجعل والحكم بسببية ذا لهذا وضعي يستلزم حكماً وضعياً آخر وهو ان هذا مسبب وهذان هما المراد ان بالسبب والمسبب في قوله الحكم أى الشرعي الغير التكليفي بقرينة سبق التكليف عليه اما سبب أو مسبب لظهور ان السبب كالزنا ليس بحكم شرعي ولدلالة قوله كجعل الزنا سبباً لايجاب الجلد على الزاني لذلك ومثل هذا يقتضى سببية الوصف للحكم هذا ما فهمت وهو فهم حسن به يندفع ما يتوهم وروده على عبارة المصنف ومراده بقوله والاول حكم شرعي تكليفي انه كذلك من حيث كونه أثراً للخطاب المتعلق بفعل المكلف والمكلف هنا هو من يجب عليه اقامة الحد وبقوله يستلزم حكماً وضعياً آخر وهو أن هذا سبب أن هذا الحكم الشرعي التكليفي من حيث كونه مسبباً عن الوصف حكم وضعي فلا ينافي أنه من حيث كونه أثر الخطاب التكليفي حكم تكليفي فله اعتباران باعتبار أحدهما وهو كونه مسبباً عن الوصف يكون حكماً وضعياً وباعتبار ثانيهما وهو كونه أثراً للخطاب ووصفاً لفعل المكلف حكم تكليفي . وأما القائل بأن الاسباب مؤثرة باذن الله تعالى فهم السلف الصالح وكذلك الاشعري فيما استقر عليه رأيه وعليه امام الحرمين وتلميذه الغزالي وهو قول المعتزلة أيضاً وهو الذي تؤيده الأدلة ، ولم يخالف في ذلك الا متأخرو الاشاعة وبعض من المتكلمين كما يعلم ذلك لمن رجع الى حواشينا على خريدة الدريد وكتابنا القول المأميد والى ما نقله الالوسي في عدة مواضع من تفسيره روح المعاني ، وبهذا تعلم أنه ليس قولاً باطلاً كما يقول الاسنوي وغيره وانما القول الباطل هو قول من يقول ان الاسباب مؤثرة بذاتها في المسببات وأن الفعل مؤثرة بذاتها في

للمعزلة ولعله الاقرب فانه قد تقدم نقله عنهم في الاعتراضات على حدّ الحكم
ولعل المصنف استشعر هذا الاختلاف فبناه للمفعول فقال قيل الحكم وعبارة
المعلولات فان هذا القول يقتضي أن هناك مؤثرا لذاته غير الواجب جل شأنه
ولا قائل به من العقلاء المحققين . وأما من يقول ان كلا من الاسباب والعلل
مؤثرة باذن الله تعالى في المسببات والمعلولات فقوله هو القول الحق الذي عليه
سلف الامة الصالح (والحاصل) ان العلماء اختلفوا في أن أحكامه تعالى وأفعاله
معللة بالاغراض ومصالح العباد فقال فريق نعم وقال فريق لا والفريق الثاني
قال ان العلل والاسباب معرّفات وأمارات فالاسباب توجد معها المسببات لا بها
والفريق الاول منهم القائل ان العلل والاسباب باعثة على الفعل ومنهم من
قال انها مؤثرة بذاتها ومنهم من قال انها مؤثرة باذن الله تعالى (والمراد)
بالسبب المذكور هنا هو العلة المذكورة في القياس كما صرح به المحلى على جمع
الجوامع (وحاصل الافوال) أن الاسباب أى العلل الشرعية اما معرفة واما باعثة
واما مؤثرة وموجبة لذاتها أو مؤثرة لا موجبة لذاتها ولا لصفة ذاتية لها
ولكن يجعل الله اياها كذلك وهو مذهب السلف واختيار الغزالي وشيخه
امام الحرمين واذا رجعت الى ما استدلل به كل فريق تجد ان الخلاف لفظي فان
من قال انها معرّفات أراد انها ليست مؤثرة بذاتها ولا لصفة ذاتية لها بل المؤثر
هو الله تعالى فلا ينافي أنها مؤثرة بجعل الله اياها كذلك وان الله جعلها حكمة
لحكمه ومناط له وغاية تترتب عليه فهو ينفي أيضا أنها باعثة على الحكم تحمل
الفاعل على الفعل فيتأثر وينفعل بها فيفعل الفعل . والذين قالوا انها باعثة عرفوها
كما في تنقيح صدر الشريعة وتوضيحه بالباعث على سبيل الايجاب أى ما يكون
باعثا للشارع على شرع الحكم كالقتل العمد فانه علة باعثة للشارع . على شرع
القصاص صيانة للنفوس والمراد بها الحكمة المقصودة للشارع . ومن قال انها
مؤثرة أراد ان الله تعالى حكم بوجود ذلك الاثر بذلك الامر قال كل متفقون
على ان المؤثر هو الله وحده دون العلل والاسباب وعلى ان العلل ليست باعثة
بمعنى أن الفاعل يتأثر بها وينفعل وعلى أن الله تعالى حكم بوجود ذلك الاثر
بذلك الامر وناط هذا بذلك فكان الخلاف لفظيا كما قلنا

المحصل والتحصيل قالوا الحكم وحاصله أن طائفة قالوا ان الحكم كإردبالاقتضاء أو التخيير قد يرد بجعل الشيء سبباً وشرطاً ومانعاً ومثله بالزاني فقالوا الله تعالى في الزاني حكمان أحدهما جعل الزنا سبباً لايجاب الحد وهذا حكم شرعي لانه مستفاد من الشرع من حيث أن الزنا لا يوجب الحد لعينه بل بجعل الشرع فهو حكم سببي والثاني ايجاب الحد عليه وهو الحكم المسبب . اذا تقرر هذا فاعلم أن تقسيم المصنف لا يستقيم^(١) فانه قسم الحكم الى سبب ومسبب والسبب هو نفس الزنا وقد صرح به هو حيث قال كجعل الزنا سبباً فان ذلك تصريح بشيئين أحدهما ان الزنا سبب والثاني أن جاعله كذلك هو الله تعالى واذا كان السبب هو الزنا فلا يمكن جعله من الاحكام بل الذي يمكن جعله منها وهو الذي ذكره صاحب هذا التقسيم انما هو الجمل نفسه فصوابه أن يقول اما سببي أو مسبب وقد صرح به صاحب الحاصل فقال السببية من أحكام الشرع

قوله «فأن اريد بالسببية» أي بجعل الشرع الزنا سبباً لايجاب الحد هو كونه اعلاماً ومعرفة له فهو حق لا نزاع فيه فانه يجوز أن يقول الشارع متى رأيت انسانا يزني فاعلم اني أوجبت عليه الحد لكن تسمية السببية بالحكم من باب الاصطلاح وهو بحث لفظي لانه مبني على تفسير الحكم فمن زاد فيه الوضع فقال

(١) قال الاسنوي « فاعلم أن تقسيم المصنف لا يستقيم الى آخره » أقول قد صرح الاسنوي نفسه فيما سبق بانهم قالوا الله تعالى حكمان أحدهما جعل الزنا سبباً الى آخره والثاني ايجاب الحد عليه الى آخره والمصنف قد فعل كذلك فان قوله كجعل الزنا سبباً المراد منه الحكم الاول وهو جعل الزنا سبباً وقوله بايجاب الحد على الزاني المراد منه الحكم الثاني وهو ايجاب الحد عليه وقول المصنف كجعل الزنا سبباً الى آخره تمثيل للحكمين ولا داعي لفهمه على الوجه الذي فهمه الاسنوي فالاعتراض انما هو على ما فهمه الاسنوي من عبارة المصنف لا على عبارة المصنف (ألا تنظر) الى قول المصنف فان أريد بالسببية الى آخره حيث قال وتسميتها حكماً فجعل السببية حكماً ولم يجعل نفس السبب حكماً فالصواب ما قدمناه عن البدخشي في فهم كلام المصنف فلا وجه للاعتراض ولا للتصويب

بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع فقد جملة حكماً شرعياً ومن حذفه فليس حكماً شرعياً عنده وقد تقدم ايضاحه في حد الحكم

قوله « وان أريد التأثير » أى وان أريد بالسببية التأثير على معنى أن الله تعالى جعل الزنا مؤثراً في إيجاب الحد فهو باطل من وجهين ^(١) أحدهما أن الزنا

(١) قال الاسنوى « فهو باطل من وجهين أحدهما ان الزنا حادث الى آخره والثاني أن القول بالتأخير مبنى الى آخره » وقد ابطال الوجهين فأفهم ان الخلاف حقيقى والحق أن الخلاف هنا مبنى على خلاف فى ان الاحكام معللة بعلم شرعية هى الاغراض ومصالح العباد أو غير معللة بذلك وهذا الخلاف واقع بين من يقولون بالحسن والقبح العقليين وبين من لا يقولون بذلك وقد علمت أن الحق ان الخلاف لفظي وأن من قال ان العلة هى أمارات ومعرفة اراد أنها ليست مؤثرة لذاتها ولا لصفة ذاتية لها ولا باعثة بمعنى ان الفاعل يتأثر بها وينفعل ولكنه يقول ان الله تعالى ناط بها الاحكام وجعل الاحكام مبنية عليها وبناء على ذلك كان القياس أحد الأدلة الاربعة وانه مظهر لا مثبت لان المثبت هو نص الاصل على العلة فكأن الشارع قال فى نص الحكم الممثل كلما وجدت هذه العلة وجد الحكم فهي غاية وحكمة روعيت فى شرع الحكم ولاجلها شرع وهي موجبة للحكم فى محلها ومن قال انها مؤثرة قال انها كذلك باذن الله تعالى بمعنى ان الله تعالى ناط بهذه العلة الحادثة احكامه الحادثة بمحدوث الحوادث أى المتجددة بتجدد الحوادث وهي صفات افعال المكلفين من وجوب وحرمة واخواتهما وقد علمت أن هذه الاحكام هى اقسام الحكم باصطلاح الفقهاء وهو ما يثبت بالخطاب اللفظى وهو حادث بلا شك وليس أزلياً وان الذى أحوجنا بأن نقول ان الحادث هو تعلق الحكم لا الحكم انما هو جعلنا الحكم هو الخطاب النفسى المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير فقلنا الخطاب فى ذاته قديم وتعلقه بالتنجيزى حادث وان العلة مؤثرة فى هذا التعلق وقد علمت أنه لا معنى للتعلق بالتنجيزى الا زول الخطاب اللفظى على الرسول وان الذى يدور عليه بحث الاصولى والفقهاء ويستنبط منه الاحكام الفقهية ويستدل به عليها

حادث وإيجاب الحد القديم والحادث لا يؤثر في القديم لان تأثيره فيه يستدعى تأخر وجوده عنه أو مقارنته له الثاني أن القول بالتأثير مبنى على أن الافعال مشتملة على صفات تكون هي المؤثرة في الحكم والا كان تأثير الفعل في القبح دون الحسن ترجيحاً بلا مرجح وهذا هو قول المعتزلة في الحسن والقبح وهو باطل وفي الاول نظر من وجهين أحدهما أن الاحتجاج بقدم الحكم لا يفيد ان كان هذا التقسيم للمعتزلة لانهم قائلون بحدوث الاحكام الثاني ما ذكره في التحصيل وهو أنهم قد يريدون التأثير ولكن يجعلون تأثير الزنا انما هو في تعلق الحكم لا في نفس الحكم وهذا كما أجبننا عن قولهم حلت المرأة بعد ان لم تكن بان المراد حدث تعلق الحل والتعلق حادث فأثر الحادث في أمر حادث

قال « الرابع الصحة استتباع الغاية وبازائها البطلان والفساد^(١) وغاية العبادة

انما هو الخطاب اللفظي باتفاق الجميع دون الخطاب النفسي (فان قلت) ان البحث عن الخطاب اللفظي بحث عن النفسي لاتحادهما ذاتا (قلنا نعم) ولكن البحث عن النفسي انما يكون بعد نزوله ملفوظا مقروءا مخاطبا به فعلا لا قبل ذلك وان كثيرا من الاحكام انما تبنى على عوارض اللفظي كالحقيقة والحجاز ونحو ذلك وبذلك تعلم انه لا داعي الى الاصطلاح على ان الحكم هو الخطاب النفسي المتعلق الى آخره وارتكاب هذه التكاليف لدفع ماورد عليه (فان قلت) قد قالوا لامشاحة في الاصطلاح (قلنا) نعم لكن محل ذلك اذا كان المصطلح عليه لا يقتضى ارتكاب تكاليف لا داعي اليها ويقتضى الخروج عما هو موضوع البحث في علم الاصول وعلم الفقه مع وجود اصطلاح آخر لا يجوزنا الى شيء مما ذكر

(١) قال المصنف « الصحة استتباع الغاية الى آخره » أقول قال صاحب جمع الجوامع الصحة موافقة الفعل ذي الوجهين وقوعا الشرع وقيل في العبادة اسقاط القضاء وهي أحسن من عبارة البيضاوي لان ظاهر عبارة البيضاوي حيث جعل غاية العبادة موافقة الامر عند المتكلمين وسقوط القضاء عند الفقهاء ان كلا من موافقة الامر وسقوط القضاء هو غاية الصحة وليساهما الصحة على الخلاف وليس كذلك بل الصحة هي نفس موافقة الفعل ذي الوجهين وقوعا الشرع على رأي المتكلمين أو اسقاط القضاء على رأي الفقهاء. وقال الجلال المحلي شرحا لذلك

موافقة الأمر عند المتكلمين وسقوط القضاء لدى الفقهاء فصلاة من ظن أنه متطهر صحيحة على الاول لا الثانى وابو حنيفة سمى ما لم يشرع بأصله ووصفه كبيع الملاقح باطلا وما شرع بأصله دون وصفه كالبا فاسداً « أقول هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار اجتماع الشروط المعتبرة فى الفعل وعدم اجتماعها فيه سواء كان عبادة أو معاملة فنقول غاية الشئ هو الاثر المقصود منه كحل الانتفاع بالمبيع مثلاً فان ترتبت الغاية على الفعل وتبغته فى الوجود كان صحيحاً فاستتباع الغاية هو طلب الفعل لتبعية غايته وترتب وجودها على وجوده لان السين للطلب كاستعطي وكأنه جعل الفعل الصحيح طالباً ومقتضياً لترتب أثره عليه مجازاً ولقائل أن يقول المبيع قبل القبض صحيح^(١) مع أنه لم يترتب عليه حل الانتفاع

والصحة من حيث هى الشاملة لصحة العبادة ولصحة العقد موافقة الفعل ذى الوجهين وقوا الشرع والوجهان موافقة الشرع ومخالفته أى الفعل الذى يقع تارة موافقا للشرع لاستجماعه ما يعتبر فيه شرعا وتارة مخالفا لا تنفاه ذلك عبادة كان كالصلاة أو عقدا كان كالبيع بخلاف ما لا يقع الا موافقا للشرع كعرفة الله تعالى اذ لو وقعت مخالفة له أيضا كان الواقع جهلا لا معرفة ولذلك قال فى جمع الجوامع وبصحة العقد ترتب آثاره اه قال الجلال عليه بصحة العقد التى هى أخذاً مما تقدم موافقة الشرع ترتب أثره أى أثر العقد وهو ما شرع له العقد كحل الانتفاع فى البيع والاستمتاع فى النكاح فالصحة منشأ الترتب لان نفسه كما قيل اه وبهذا تعلم ما فى كلام البيضاوى والأسنوى وغيرهما بمن وافقهما من الشراح فصاحب جمع الجوامع قصد بقوله وبصحة العقد ترتب أثره الرد على البيضاوى كما قصد الرد عليه أيضا بقوله وبصحة العبادة اجزاؤها وأشار الى ذلك الرد الجلال بقوله فالصحة منشأ الترتب لا نفسه كما قيل اه

(١) قال الاسنوى « ولقائل أن يقول البيع قبل القبض الى آخره » أقول من المقرر فى البيع ان المبيع اذا هلك قبل القبض هلك على البائع لكونه فى ضمانته فلذلك لم يترتب حل الانتفاع على البيع قبل القبض لهذا المانع وعدم دخوله فى ضمان المشتري وهذا لا يضر لان عدم ترتب الغاية على العقد لمانع لا يضر بصحة العقد. ألا ترى أن البيع مع خيار الشرط للبائع صحيح شرعا وان لم يترتب عليه

وأيضاً فالخلع الفاسد والكتابة الفاسدة يترتب عليهما أثرهما من البينونة والعق مع أنهما غير صحيحين

قوله « وبازائها البطلان والفساد » يعنى أن الفساد والبطلان لفظان مترادفان^(١)

غايته . وقوله أيضاً فالخلع الى آخره أقول البينونة فى الخلع لما فيه من تعليقها على القبول وقد وجد والعق فى الكتابة لما فيها من تعليق على أداء البدل وهذا متحقق فى كل من الخلع والكتابة بلا فرق بين ما كان منهما صحيحاً وما كان فاسداً وقد أورد الركنشى الخلع والكتابة كما أوردتهما الاسنوى وزاد عليه الوكالة والقراض فاسدين فان الوكيل والعامل يستفيدان بهما التصرف وأجاب عن الخلع والكتابة بما قلناه وعن الوكالة والقراض بأن صحة التصرف انما هي من جهة ما تضمناه من الاذن (وحاصل) جوابه ان هذه الآثار ليست من ناحية هذا الفعل الفاسد بل لأمر خارج وهو التعليق فى الخلع والكتابة والاذن فى الوكالة والقراض وأما الحج فالفرق بين فاسده وباطله من جهة انه يعضى فى الفاسد كما يعضى فى الصحيح بخلاف الباطل ووجه ذلك ان ما به البطلان كالردة يرفع الاحرام كما يحيط افعال الحج فقد ابطال الشروع من أصله بخلاف الفاسد فان المفسد كالجماع لا يرفع الاحرام بعد ان صار صحيحاً وبقي كذلك فلا يمكنه ان يخرج عنه الا بأفعال الحج الذى شرع فيه وهذا الفرق يرجع الى المعنى الفقهي فلا يؤثر فيما قاله الشافعية من عدم الفرق بينهما فى الاصول وكذا يقال فى الفرق بين فاسد العارية وباطلها وفاسد الكتابة وباطلها وفاسد الخلع وباطله وغير ذلك من المسائل التى فرق فيها الشافعية بين الفاسد والباطل

(١) قال الاسنوى « ان الفساد والبطلان لفظان مترادفان » أقول هذا مذهب الشافعية واما مذهب الحنفية فان الصحة التى يقابلها البطلان هى موافقة الفعل ذى الوجهين وقوعاً أمر الشارع بمعنى استجماع الشروط والاركان وارتقاء الموانع والبطلان هو انتفاء ما ذكر والصحة التى تقابل الفساد هى موافقة الامر ذى الوجهين وقوعاً ما ذكر أيضاً أصلاً ووضعاً والفساد هو عدم موافقة الفعل ذى الوجهين الشرع وصفاً فقط بأن يكون

ومعناها كون الشيء لم يستتبع غايته فعلى هذا يكونان بازاء الصحة أى مقابلاق لها يقال جلس فلان بازاء فلان وبجذائه أى مقابله أشار الى ذلك الجوهرى فى الصحاح . واعلم أن دعوى الترادف مطلقا ممنوعة فان ذلك خاص ببعض أبواب الفقه كالصلاة والبيع وأما الحج فقد فرقنا فيه بين الفاسد والباطل وكذلك العارية والكتابة والخلع وغيرها وقد ذكرت تصوير هذه المسائل وفائدة الفرق بين الصيغتين مبسوطاً فى باب الكتابة من التنقيح فليراجع هناك

قوله « وغاية العبادة الخ » لما ذكر أن الصحة استتباع الغاية أراد أن يفسر الغاية وهى فى المعاملات عبارة عن ترتب آثارها عليها قاله فى المحصول ولم يذكره المصنف هنا اكتفاء بما أشار اليه فى أول الكتاب حيث قال والمعنى بالصحة اباحة الانتفاع وبالبطلان حرمة وأما الغاية فى العبادات يعنى صحتها فقال المتكلمون موافقة الامر وقال الفقهاء سقوط القضاء وفائدة الخلاف تظهر فيمن صلى على ظن الطهارة أى وتبين له انه محدث فان صلاته صحيحة على رأى المتكلمين لموافقة الامر اذ الشخص مأمور بأن يصلى بطهارة سواء كانت معلومة أو مظنونة وفاسدة عند الفقهاء لعدم سقوط القضاء . فان قيل اذا لم يتبين له أنه محدث فواضح أنه لا قضاء عليه وليس كلامكم فيه وان تبين وجب القضاء عند الفقهاء وعند المتكلمين القائلين بالصحة أيضاً كما قاله فى المحصول فما وجه الخلاف . قلنا الخلاف فى

عدم موافقة الشرع لخلل فى الوصف لا فى الاصل فالحنفية فرقوا بين البطلان والفساد فجعلوا الاول للخلل فى الاصل فهو غير مشروع الاصل والوصف معاً وجعلوا الثانى لخلل فى الوصف فقط فكان مشروعاً بأصله دون وصفه وبنوا ذلك على قاعدة اصولية فى نهى الشارع هى أنه اذا تعلق النهى بما هو شرعى كالصوم والصلاة ونحوها كان راجعاً للوصف دون الاصل لان النهى عن الشرعيات يقتضى تحققها أولاً حتى يتحقق المنهى عنه فينهى عنها لامر خارج عنها هو الوصف وان كان عن غير الشرعيات كان راجعاً الى الاصل والوصف معاً وان الشارع قصد بالنهى عنه نفيه وعدم ادخاله فى الوجود فجعلوا الاول مقتضياً للفساد واذا رجعت الى كتبهم فى الاصول تعلم ما فصلوه فى ذلك

اطلاق الاسم ومن نبه عليه القرافي . ويتخرج على الخلاف صلاة فاقد الطهورين^(١) اذا امرناه بها وفي تسميتها صحيحة أو باطلة خلاف لأصحاب الشافعي حكاه الامام.

(١) قال الاسنوي « ويتخرج على الخلاف صلاة فاقد الطهورين الى آخره » أقول جعله للخلاف ثمرة يقتضى أنه معنوي وهو ظاهر كلام الزركشي وكثير من علماء الشافعية ولكن العز بن جماعة في شرحه على جمع الجوامع بعد نقله كلام الزركشي قال ما قاله فاسد وخلله واضح اهـ ولم يبين وجه الفساد والتحليل وأقول وجه ذلك أن الاجماع ينعقد على أن الطهارة من الحدثين في الواقع شرط في صحة الصلاة في الواقع لانها ثابتة بنص الكتاب القطعي والاحاديث المتواترة في المعنى فلا يمكن لاحد من المتكلمين ولا من الفقهاء ولا من غيرهم من علماء الاسلام بل وغير العلماء من المسلمين أن يقول ان من صلى وهو محدث بأحد الحدثين ظاناً أنه متطهر ثم تبين له بعد أن صلى أنه صلى وهو محدث ان صلاته صحيحة بعد ذلك ولا يجب عليه القضاء وقياس هذا على من صلى وعليه نجاسة لا يعلمها ثم علمها لا يجب عليه القضاء عند الشافعي في القديم قياس مع الفارق للفرق البين بين نجاسة الحدث وبين نجاسة الخبث من وجهين الاول ان الطهارة من نجاسة الحدث تجمع على أنها في الواقع شرط في صحة الصلاة في الواقع بخلاف الطهارة من نجاسة الخبث فقد قال البعض انها سنة فقط الثاني ان نجاسة الخبث قد قسمها بعض الائمة الى نجاسة مغلظة والى مخففة وجعل مادون الدرهم معفوا عنه في المغلظة ومادون ربع الثوب أو العضو المصاب معفواً عنه في المخففة كما هو مذهب الحنفية وأما نجاسة الحدث فلا يعفى عن القليل منها اجماعاً حتى لو ترك جزءاً ولو قدر سم الخياط في اعضاء الوضوء من الحدث الاصغر أو في الجسم في الغسل من الحدث الاكبر لم يصل اليه الماء لم يرتفع حدثه ولا تصح صلاته . وحاصل القول في هذا المقام أن الخطاب ان تعلق بكون الشيء موافقاً أو غير موافق أو مغنياً عن فعله ثانياً أو غير مغنى فالصحة والفساد لكن الصحة بمعنى كون الفعل موافقاً لامر الشارع والفساد بمعنى كونه مخالفاً لامر الشارع في العبادات وغيرها من المعاملات أو بمعنى ما ذكر في المعاملات وبمعنى كون الفعل مسقطاً للقضاء أو الاعداء أو غير مسقط لذلك في العبادات قد

في النهاية قولين والمتولى في كتاب الايمان من التتمة وجهين وبني عليهما لو حلف
لا يصلى لكن تفسير الفقهاء مننقض بصلاة المتيمم في الحضر لعدم الماء والمتيمم
اختلف العلماء في كونهما من الاحكام الشرعية أو العقلية فقال بعض الاشاعرة
هما من الاحكام العقلية لا من الشرعية وعلى ذلك جرى ابن الحاجب والسعد في
تلويحه وقال فريق من الحنفية والشافعية وغيرهم انهما من الاحكام الشرعية
الوضعية وعليه القصد وقد رد ما ذكره ابن الحاجب وحقق انهما من الاحكام
الشرعية وذلك لان أداء الصلاة قد يكون مسقطاً للقضاء ومغنياً عن الاعادة كصلاة
المسافر الذي لا يجد الماء بالتيمم أو صلاة العاجز عن استعمال الماء بالتيمم وقد لا يكون
مسقطاً للقضاء ولا مغنياً عن الاعادة كصلاة المحبوس أو المربوط وهو فاقد
الطهورين فانه يؤمر بالصلاة ويجب عليه القضاء فبعد ورود أمر الشارع بالصلاة
نحتاج في معرفة كونها صحيحة بمعنى كونها مسقطاً للقضاء ومغنية عن الاعادة
أو غير صحيحة بمعنى انها غير مسقطاً للقضاء ولا مغنية عن الاعادة الى توقيف
من الشارع ولا يستقل بذلك الفعل قال شيخ الاسلام ومآل القول بأن الصحة
هي كون الفعل موافقاً لأمر الشارع في العبادات وغيرها ومآل القول ان الصحة
هي كون الفعل مسقطاً في العبادة واحد والشارع انما أمر بالتيمم في الصلاة عند
العجز عن استعمال الماء فالصلاة بالتيمم عند العجز عن استعمال الماء صحيحة بمعنى
انها موافقة لأمر الشارع وهي أيضاً صحيحة بمعنى انها مسقطاً للقضاء ومغنية عن
الاعادة والصلاة من المحبوس أو المربوط ونحو ذلك ناسدة لأنها لم توافق أمر
الشارع فهي لم تسقط القضاء ولم تمنع عن الاجادة . اهـ مع زيادة للايضاح . فشيخ
الاسلام يمنع كون صلاة المحبوس صحيحة ويقول انها غير صحيحة على القولين
فصلاة المحبوس أو المربوط وهو فاقد الطهورين تشبه بصلاة المصلين احتراماً للوقت
وليست بصلاة أصلاً وكلامه هذا صريح في ان الخلاف لفظي وبه صرح القرافي
لكن ما جاء في كلام شيخ الاسلام مما ينافي ما قدمناه من أن هذه الاحكام
شرعية لا عقلية حيث قال الحكم في الحقيقة هو كون هذا الأمر شرطاً لهذا
الفعل وكون ذلك الأمر مانعاً عند وجود الشرط يعرف بالعقل ان الفعل صحيح
وعند وجود المانع أو عدم الشرط يعلم عقلاً انه فاسد اهـ . غير مسلم لاننا نقول

اشدة البرد وواضع الجبائر على غير طهر وغير ذلك فانها صحيحة مع وجوب القضاء
وأيضاً فالجمعة توصف بالصحة والاجزاء ولا قضاء لها

ان معرفة كون الفعل مستجمعاً لما ذكره لا يمكن ان تعرف الا من الشرع
والرجوع لأوامره لان معرفة استجاءه لما ذكر موقوفة على معرفة الركن والشرط
والمانع ومعرفة هذه الثلاثة موقوفة على خطاب الشارع اتفاقاً فمعرفة كون الفعل
مستجمعاً لما ذكر موقوفة على خطاب الشارع ولا معنى لسكون الصحة والفساد
من الاحكام الشرعية الا كونهما لا يعرفان الا من طريق الشرع سواء قلنا ان الصحة
هى كون الفعل ذى الوجهين وقوعاً موافقاً لامر الشارع أو كونه مسقطاً للقضاء
ومغنياً عن الاعادة والفساد مقابل الصحة بالمعنى الذى يقول به كل فريق خصوصاً
اذا قلنا كما هو الحق ان الخلاف لفظي ومن هذا تعلم أن قول الاسنوى ويتخرج
على الخلاف صلاة فاقد الطهورين وأن تفسير الفقهاء منتقض بصلاة المتيمم في
الحضر والمتيمم اشدة البرد وواضع الجبيرة على غير طهر يتعين فيه ان يكون
المراد منه التخريج صورة فقط بحسب الظاهر ويدل لذلك قوله وفي تسميتها
صحيحة الى آخره الذى منه تبين ان الخلاف في تسميتها صحيحة فقط لافي أنها
صحيحة في الواقع وذلك لان صلاة من ذكرها كما علمت فاسدة اتفاقاً في الواقع
وانا أمرؤا بالتشبه بالمصلين احتراماً للوقت واما قوله وأيضاً فالجمعة توصف بالصحة
والاجزاء ولا قضاء لها فهو خروج عن الموضوع لان عدم وجوب قضاء
الجمعة انما من جهة ان شرط صحتها الوقت وبعد خروجه لا يمكن ان تقضى
بمثلها لمدام الامكان اذ لا يمكن شرعاً فعل الجمعة بحد خروج وقت الظهر فكان
قضاء الظهر بحد خروج الوقت قضاء لها اجاباً ممن يرى قضاء الصلوات المتروكة
عمداً ومن هذا تعلم ان صلاة فاقد الطهورين فاسدة وأن المتعين فيها هو أحد
الاحتمالين اللذين حكاهما امام الحرمين وهو الفساد وأما قول الامام السبكي في
شرحه هنا وهو غريب والمشهور وصفها بالصحة الى آخره فهو غريب منه بعد
الذى سمعته وفاقد الطهورين انما يؤمر بالاقدام على الصلاة الفاسدة احتراماً للوقت
فهو انما أمر بالتشبه بالمصلين لا بالصلاة لما ذكر وما قاله الاسنوى في فاقد

قوله « وابوحنيفة سمي » يعني أن الحنفية فرقوا بين الفاسد والباطل^(١) فقالوا ان الباطل هو ما لم يشرع بأصله ولا وصفه كبيع الملاقيح وهو ما في بطون الامهات فان بيع الحمل وحده غير مشروع ألبتة وليس امتناعه لامر عارض والفاسد ما كان أصله مشروعاً ولكن امتنع لوصف عارض كبيع الدرهم بالدرهمين فان الدراهم قابلة للبيع وانما امتنع لاشتمال أحد الجانبين على الزيادة وفائدة هذا التفصيل عندهم أن المشتري يملك المبيع في الشراء الفاسد دون الباطل. ﴿ فائدة ﴾ قال الجوهري الملاقيح ما في بطون الامهات الواحدة ملقوحة من قولهم لقحت بضم اللام كالمجنون من جن بضم الجيم

قال « والاجزاء هو الاداء الكافي لسقوط التعبد به وقيل سقوط القضاء الطهورين لا يتخرج على الخلاف حقيقة بل انما يتخرج صورة فقط لان الكل متفقون على أن صلاة فاقد الطهورين غير موافقة لامر الشارع بالصلاة بالوضوء أو التيمم لانه لم يتوضأ ولم يتيمم فمعن قال انها صحيحة أراد انه مأمور بها تشبها ومن قال انها باطلة أراد انها غير موافقة لامر الشارع بالصلاة مع الوضوء عند القدرة على الماء أو بالتيمم عند العجز فهي باتفاق غير مسقط للقضاء ولا مغنية عن الاعادة ولا موافقة لامر الشارع بل الكل متفقون على وجوب القضاء ان قدر بعد خروج الوقت على الوضوء أو التيمم وجوب الاعادة ان قدر على ذلك في الوقت كما أنهم مجمعون على أن الصلاة بلا طهارة غير موافقة لأمر الشارع فلا خلاف بين الفريقين فالخلاف لفظي قطعاً فنظن ولا تقلد وارجع الى القواعد المتفق عليها (١) قال الاسنوي « يعني أن الحنفية فرقوا الى آخره » فبيع الملاقيح باطل لان النهي راجع لركننه وهو المبيع لانه معدوم وليس بمال وقت البيع ومثله ما كان مثله وبيع الدرهم بالدرهمين فاسد لان النهي هنا لامر عارض وهو اشتمال أحد العوضين على زيادة لا يقابلها عوض فكان ربا وكان فاسداً للنهي عن هذا العارض وكلا البدلين مال فهو معاوضة مال بمال والقرض أنه لا خلل في الصيغة ولا في أحد العاقدين فكان عقداً صادراً من أهله مضافاً الى محله وهو المال فتمحض النهي للعارض فكان صحيحاً باصله فاسداً بوصفه

ورد بأن القضاء حينئذ لم يجب لعدم الموجب فكيف سقط وبأنكم تعملون سقوط القضاء به والعلة غير المعلول وانما يوصف به وبعدمه ما يحتمل الوجهين كالصلابة لا المعرفة بالله تعالى ورد الوديعة » أقول معنى الاجزاء وعدمه قريب من معنى الصحة والبطلان كما قال في المحصول فلذلك استغنى المصنف عن افرادهما ^(١) بتقسيم

(١) قال الاسنوى « فلذلك استغنى المصنف عن افرادهما الى آخره » أقول الاجزاء وعدمه في الاصطلاح خاصان بالعبادات ومترتبان على صحتها وفسادها فبصحتها يكون اجزاؤها وبفسادها يكون عدمه ، ولذلك قال الجلال المحلى شرحا لعبارة جمع الجوامع وبصحة العبادة على القول الراجح في معناها اجزاؤها أى كفايتها في سقوط التعبد أى الطلب وان لم يسقط القضاء وقيل اجزاؤها اسقاط القضاء على القول المرجوح فالصحة منشأ الاجزاء على القول الراجح فيهما ومرادفة له على القول المرجوح فيهما اه ومن هذا تلم أنه لا يمكن افرادهما بتقسيم خاص هذا وقد علمت مما قدمناه ان الخلاف لفظي فيكون الخلاف في معنى الاجزاء لفظيا أيضاً لان العبادة متى كانت مجزئة بمعنى انها كافية في سقوط التعبد أى الطلب فقد خرج بها المكلف عن عهدة التكليف فكانت مسقطاً للقضاء بمعنى الطلب الشامل للاعادة فكان من لوازم كفايتها في التعبد أى سقوط الطلب اسقاطاً للقضاء واذا فسرنا الصحة بموافقة الفعل ذى الوجهين وقوعاً لامر الشارع ترتب عليه الاجزاء بمعنى الكفاية في سقوط التعبد أى الطلب واذا قلنا ان الاجزاء هو اسقاط القضاء والصحة كذلك اسقاط قضاء كانا مترادفين والذين قالوا ان الصحة هي اسقاط القضاء انما يريدون اسقاطه بالنظر لعدم اثم المكلف وعدم مؤاخذته بالمطلوب حتى يعلم أى أن معنى اسقاط القضاء بمعنى الطلب أن المكلف لا يؤاخذ ولا يأثم حتى يعلم ما هو الواقع وعدم مؤاخذة المكلف اذا لم يعلم بالواقع متفق عليه فلا يمكن القول بأن الطلب لا ينظر فيه الى الواقع لاتفاقهم جميعاً على أن من صلى محدثاً وهو ظان بالطهارة اذا تبين له أنه صلى محدثاً وجب عليه القضاء واذا لم يتبين له ذلك حتى مات لا يؤاخذ ولا اثم عليه فكان القول بأن الصحة هي موافقة الفعل الى آخره مساوياً للقول أن الصحة هي اسقاط القضاء بمعنى الطلب اذ المراد بالقضاء هنا ما يشمل

وذكرهما عقب التقسيم المذكور للصحة والبطلان وبين الاجزاء والصحة فرق وهو أن الصحة أعم لأنها تكون صفة للعبادات والمعاملات وأما الاجزاء فلا يوصف به الا العبادات فقوله الاداء أى الاتيان من قولهم أدت الدين أى أتيته ومنه قوله تعالى « فليؤد الذي أؤتمن أمانته » فيدخل فيه الاداء المصطلح عليه والقضاء والاعادة فرضا كان أو نقلا وادعى بعض الشارحين أن القضاء والاعادة لا يوصفان بالاجزاء لاعتماده أن المراد بالاداء هو الاداء المصطلح عليه وهو غلط وقد صرح في المحصول بلفظ الاتيان عوضا عن لفظ الاداء^(١) فدل على ما قلناه لكن

الاعادة في الوقت اذا تبين فيه عدم الصحة بمعنى موافقة الفعل الى آخره فكان القول بأن الاجزاء مرتب على الصحة بمعنى موافقة الفعل الى آخره مساويا أيضا للقول بأن الاجزاء بمعنى اسقاط القضاء بمعنى الطلب لأن كفاية العبادة في سقوط التعبد أى الطلب الشامل للأداء والاعادة والقضاء بالمعنى المصطلح لا معنى له الا اسقاط الطلب بالمعنى المذكور في الواقع ونفس الامر وان كان المكلف لا يؤاخذ بذلك الا بعد العلم لأنه لا تسكيف الا مع العلم فقول الجلال في القول الراجح وان لم يسقط القضاء أى في الواقع ونفس الامر وان كان لا يؤاخذ به الا بعد العلم بعدم موافقة الفعل لامر الشارع وقوله في القول المرجوح اسقاط القضاء أى بحسب الظاهر وعدم مؤاخذة المكلف فلا ينافي أن المكلف اذا علم بالواقع وجب عليه القضاء بمعنى الفعل ثانيا فلم يتوارد الخلاف تقيا واثباتا على موضوع واحد بل اتفقوا على أنه عند عدم العلم لا تسكيف بالطلب والعبادة صحيحة ومجزئة ظاهراً وان كانت في الواقع غير صحيحة ولا مجزئة اتفاقا فاذا علم الواقع تبين أنها لم تكن صحيحة ولا مجزئة ووجب عليه الفعل ثانيا اتفاقا ولذا قلنا في كتابنا البدر الساطع على جمع الجوامع حيث كان الخلاف لفظيا كما صرح به القرافي وغيره من المحققين كان الاجدر بهم أن لا يضيعوا الوقت في الاخذ والرد واطالة البحث في ذلك اعتراضا وجوابا اللهم الا أن يكونوا قد قصدوا بذلك تشجيع أذهان الطلاب

(١) قال الاسنوى « وقد صرح في المحصول بلفظ الاتيان الى آخره »

وأقول ان ابن الحاجب فسر الاجزاء بالامثال والامثال هو الاتيان بالمأمور به

المصنف تبع في هذه العبارة صاحب الحاصل . وقوله « الكافي لسقوط التعبد به » أى لسقوط طلبه وذلك بأن تجتمع فيه الشرائط وتنفي عنه الموانع واحترز به عما ليس كذلك . وقال في التحصيل اجزاء الفعل هو أن يكفى الاتيان به في سقوط التعبد به فجعل الاجزاء هو الاكتفاء بالمآتي لا الاتيان بما يكفى وهو الصواب ^(١) لان الاكتفاء هو مدلول الاجزاء . قال الجوهري في الصحاح

على وجهه والمصنف هنا فسرہ بالاداء الكافي لسقوط التعبد وفي التحصيل فسر الاجزاء كما قال الاسنوى بقوله هو أن يكفى الاتيان به في سقوط التعبد فجعل الاجزاء هو كون الاتيان بالمأمور به كافيا في سقوط التعبد

(١) قال الاسنوى « وهو الصواب » فافتضى أن عبارة المصنف هنا وعبرة المحصول خطأ ومثلها عبارة ابن الحاجب وأما صاحب جمع الجوامع فقد فسر اجزاء العبادة بكفايتها في سقوط التعبد فخالف ما في التحصيل وما في المنهاج والمحصل والمختصر وأقول ان من فسر الاجزاء بالكفاية كصاحب جمع الجوامع فقد فسرہ بما هو وصف العبادة صريحا وأشار الى أن مراد صاحب المنهاج من تفسير الاجزاء بالاداء الى آخره ومراد المحصول من تفسير الاجزاء بالاتيان الكافي الى آخره ومراد ابن الحاجب من تفسيره الاجزاء بالامتثال الذي هو الاتيان بالمأمور به على وجهه ومراد صاحب التحصيل من تفسير الاجزاء بأنه يكفى الاتيان بالمأمور به هو عين مراد من فسرہ بالكفاية فان الاجزاء باتفاق الجميع صفة العبادة لا صفة المكلف والاداء والاتيان والامتثال كل هذه بحسب ظاهر اللفظ صفة للمكلف لا للعبادة وكذا كون الاتيان كافيا صفة للاتيان بالمأمور به لا بالمأمور به وهو العبادة فلا يمكن أن يكون مراد هؤلاء تفسير ما هو صفة العبادة بما ليس صفة لها بل صفة المكلف فيتمين أن يكون مراد البيضاوى أن الاجزاء هو الاداء الكافي أى من حيث الكفاية فعنى عبارته الاجزاء هو كون المؤدى كافيا في سقوط التعبد حتى يكون وصفا للعبادة ويصلح تفسيراً للاجزاء الذى هو وصفها وكذا يقال في عبارة المحصول ان المراد كون المآتي به كافيا الى آخره وكذلك مراد ابن الحاجب فان الاتيان بالمأمور به على وجهه الذى هو معنى الامتثال يحقق

وأجزأني الشيء كفاً . قوله « وقيل سقوط القضاء » يعنى أن الفقهاء قالوا الاجزاء هو سقوط القضاء وقد سبق نقله فى الصيغة عنهم والصواب على هذا القول التعبير بالاسقاط لا بالسقوط وهى عبارة الحاصل وابن الحاجب ثم شرع المصنف فى ابطاله بوجهين مستغنياً بذلك عن ابطاله فى الكلام على حد الصيغة أحدهما وهو الذى أشار اليه بقوله ورد بأن القضاء حينئذ لم يجب . وتقديره من وجهين الاول وعليه اقتصر فى الحصول والحاصل والتحصيل وغيرها ان القضاء انما يجب بأمر جديد فاذا امر الشارع بالعبادة ولم يأمر بقضائها فأتى بها فلانها توصف بالاجزاء مع ان القضاء حينئذ لم يجب لعدم الموجب له وهو الامر الجديد واذا لم يجب لا يقال سقط لان السقوط فرع عن الثبوت . التقرير الثانى ان الموجب للقضاء هو خروج الوقت من غير الاتيان بالفعل فاذا أتى بالفعل فى الوقت على وجهه

كون الفعل المأمور به مأتياً به على وجهه ولا معنى لذلك الا كونه كافياً فى سقوط التعبد يدل لهذا قول المضد فى شرحه على المختصر اعلم أن الاجزاء يفسر بتفسيرين أحدهما الامتثال به والاخر سقوط القضاء به فان فسر بحصول الامتثال فلا شك ان الاتيان بالمأمور به على وجهه يحققه وذلك متفق عليه فان معنى الامتثال وحقيقته ذلك اه قال السعد فى حاشيته على المضد قوله حصول الامتثال به لاختفاء فى أن الاجزاء صفة الفعل المأمور به بخلاف الامتثال وسقوط القضاء فلا يكون هو اياه فزاد لفظة به ليصح ويصير المعنى ان معنى كون الفعل مجزئاً حصول الامتثال به اه ولا خفاء أن حصول الامتثال به الذى حقيقته الاتيان بالمأمور به على وجهه هو كفاية المأمور به فى سقوط التعبد به ماصداً واختلاف المفهوم لا يضر والحاصل أن المراد من قول ابن الحاجب الامتثال به كون المأمور به يحصل به الامتثال فهو كتنفسير دلالة اللفظ بالفهم منه أى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى وكذا مراد البيضاوى هنا بالاداء الكافي كون اداء المأمور به كافياً فى سقوط التعبد به ومراد صاحب الحصول كذلك ومراد صاحب التحصيل ذلك فاتفقت جميع العبارات فى المعنى وان كان أحسنها وأوجزها وأكثرها فائدة عبارة جمع الجوامع فاعرف الحق ولا تسأم من بيانه

فقد وجد الاجزاء ولم يوجد وجوب القضاء لعدم الموجب له وهو خروج الوقت واذا لم يصدق وجوب القضاء لا يقال سقط لان سقوط الشيء فرع عن ثبوته وقوله « وبأنكم تعملون سقوط القضاء به » هذا هو الوجه الثانى من الوجهين اللذين ابطال بهما تفسير الاجزاء بسقوط القضاء . وتقريره انكم ايها الفقهاء تعملون سقوط القضاء بالاجزاء فتقولون هذا سقط قضاؤه لانه أجزأ والعلة غير المعلول فيكون الاجزاء غير السقوط فكيف تقولون انه هو . ولقائل أن يقول لا يلزم من كونه علة أن لا يصح التعريف به ^(١) لان هذا التعريف رسمى والرسم يكون باللازم للماهية واللازم غير الملزوم . واعلم ان الامام فى المحصول والمنتخب استدلل بهذا الدليل على العكس مما قاله المصنف فقال ولا نعامل وجوب القضاء بعدم الاجزاء والعلة غير المعلول فيكون وجوب القضاء مغايراً لعدم الاجزاء وتبعه على ذلك فى التحصيل وما قاله المصنف أولى لان دعوى الفقهاء اتحاد الاجزاء وسقوط القضاء وهو انما يثبت المغايرة بين القضاء وعدم الاجزاء فأثبتت المغايرة فى غير موضع دعوى الاتحاد لكن المقصود أيضاً يحصل لان دعوى اتحاد الاجزاء وعدم القضاء يلزمها اتحاد عدم الاجزاء والقضاء وقد أبطل اللزوم باثبات المغايرة بين عدم الاجزاء والقضاء فيبطل الملزوم الذى هو المدعى وهو اتحاد الاجزاء

(١) قال الاسنوي « ولقائل أن يقول لا يلزم من كونه علة أن لا يصح التعريف به » هذا جواب بتسليم المغايرة بين الاجزاء وسقوط القضاء الذى هو معنى الصحة على القول المرجوح ولكن العلة تغاير المعلول بالذات والمفهوم ان كانت علة خارجية واللازم فى التعريف أن يكون المعرف والمعرف متجدين بالذات مختلفين بالمفهوم ويصح الحمل بينهما حمل هو هو سواء كان التعريف بالذاتيات أو اللوازم واليه أشار المصنف بقوله والعلة غير المعلول وهذا كله مع ارضاء العنان والا فقد قدمنا ان الجلال قال فالصحة منشأ الاجزاء على القول الراجح فيهما ومرادفة له على القول المرجوح فيهما اه وهذا صريح فى أننا اذا فسرنا الاجزاء باسقاط القضاء كان مرادفاً للصحة بهذا المعنى أيضاً فليس معنا هنا لازم وملزوم ولا علة ومعلول بل هنا لفظان مترادفان بمفهوم واحد هو اسقاط القضاء وما صدق

وعدم القضاء . فان قلت لم عدل المصنف عن قول الامام لانا نعمل الى قوله لانكم تعملون . قلنا المعنى لطيف وهو انه لو قال لانا نعمل سقوط القضاء بالاجزاء لكان يرد عليه ما أورده هو عليهم وهو ان سقوط القضاء يستدعى ثبوته مع انه غير ثابت فأسنده الى الفقهاء لالتزامهم اطلاق هذه العبارة وهذا لا يرد على عبارة الامام لانه علل وجوب القضاء بعدم الاجزاء ولا شك في انه متى انتفى الاجزاء وجب القضاء وهذا هو السبب في ارتكاب الامام التكلف في ابطال الدعوى باللازم وقد وقع صاحب الحاصل في هذا الاعتراض فانه قال لانا نعمل سقوط القضاء بالاجزاء وكانه استشعر أنه على غير محل النزاع فأتى به مطابقا فوقع في اعتراض آخر والمصنف سلم من الاعتراضين فانه أبطل الدعوى بالمطابقة لا باللازم كما صنع الامام وأسنده الى الفقهاء نخلص من السؤال الوارد على صاحب الحاصل وهذا من محاسن الكتاب التي غفل عن مثلها الشارحون وهو كثير جدا وستراه ان شاء الله تعالى .

وقوله « وانما يوصف به وبعدمه » يعنى أن الذي يوصف بالاجزاء وعدم الاجزاء هو الفعل الذي يحتمل أن يقع على وجهين أحدهما معتد به شرعا لكونه مستجمعا للشرائط المعتبرة فيوصف بالاجزاء والاخر غير معتد به لا تنفاء شرط من شروطه فيوصف بعدم الاجزاء كالصلاة والصوم والحج فأما الذي لا يقع الا على جهة واحدة فلا يوصف بالاجزاء وعدمه كمعرفة الله تعالى فانه ان عرفه بطريق ما فلا كلام وان لم يعرفه فلا يقال عرفه معرفة غير مجزئة لان الفرض انه ما عرف وكذلك أيضا رد الوديعة لانه اما أن يردّها الى المودع أولا فان ردها فلا كلام

واحد هو جزئيات ذلك المفهوم فكيف يعمل أحدهما بالآخر فلا اعتراض لا يزال باقيا على هذا والجواب لا يدفعه فالجواب الصحيح هو ما أجاب به العطار في حواشيه على جمع الجوامع وحاصله أنه لا يراد بالتعليل التعليل بالعلة الخارجية بل الاستدلال بتحقيق الاجزاء على تحقق السقوط ولا يلزم منه التغير بالذات كما تقول الانسان موجود لوجود الضاحك ونقله شيخنا الشريفي في تقريره واقره وعلى كل حال فقد علمت أن الخلاف لفظي في كل من الصحة والاجزاء فلا حاجة لما أطال به المصنف وشراحه استدلالا للقولين واعتراضا وجوابا

والا فلا رد ألبتة هكذا قال الامام في المحصول وتبعه عليه صاحب التحصيل ثم المصنف وهو في المعرفة صحيح^(١) وأما في رد الوديعة فلا لأن المدوع اذا حجز عليه لسنه أو جنون فلا يجزىء الرد عليه بخلاف ما اذا لم يحجز عليه فتأخذ ان رد الوديعة يحتمل وقوعه على وجهين فالصواب حذفه كما حذفه صاحب الحاصل

(١) قال الاسنوى « ثم قول المصنف في المعرفة صحيح وأما في رد الوديعة فلا الى آخره » أقول قال في جمع الجوامع ويختص الاجزاء بالمطلوب وقيل بالواجب انتهى قال الجلال من واجب ومندوب أى بالعبادة لا يتجاوزها الى العقدالمشارك لها في الصحة وقيل يختص بالواجب لا يتجاوزها الى المندوب كالعقد انتهى المراد منه . وقال الزركشى شرحا لعبارة جمع الجوامع مما يفترق به الاجزاء والصحة ان الصحة تكون في كل مطلوب وغيره وفاقا واختاف في الاجزاء على قولين أحدهما يختص بالمطلوب مطلقا والثاني بالواجب فقط والثاني نصره القرافي والاصفهانى شارحا المحصول واستبعده والد المصنف في شرح المنهاج وقال كلام الفقهاء صريح في أن المندوب يوصف بالاجزاء كالقروض وقد ورد في الحديث أربع لا تجزىء في الاضاحى واستدل به من قال بوجوب الاضحية وأنكر عليه انتهى . وعبارة الصنفى على المنهاج ان الحق ان الموصوف بالاجزاء وعنده انما هو العبادة المحتملة للوجهين دون ماعداها من الافعال انتهى . قال شيخنا في تقريره على جمع الجوامع وحينئذ فقول الشارح يعنى الجلال لا يتجاوزها الى العقد نص على المتوهم لمشاركته العبادة في الصحة فالخصر حقيقى تدبر انتهى وقال الزركشى علم منه أى من كلام مصنفه ان الاجزاء لا يكون الا في العبادات انتهى ومن هذا تعلم ان كون رد الوديعة يحتمل وقوعه على وجهين لا يقتضى ان يوصف بالاجزاء بعد أن علمت مما نقلناه ان الاجزاء انما يتفرع على صحة العبادة فقط وان معناه كفايتها في سقوط التعبد بها أى الطلب ورد الوديعة وان كان ذا وجهين وهو في ذلك كالعقود من المعاملات المالية التى هى ذات الوجهين وتتصف بالصحة تارة وبالنفسد والبطلان تارة اخرى لكنه مثالا في كونه لا يتصف بالاجزاء ولا بعدهم فقولهم في رد الوديعة اذا حجز عليه لا يجزىء الرد عليه يتعين على فرض صدوره

قال « الخامس العبادة ان وقعت في وقتها المعين ولم تسبق باداء مختل فاداء والا فاعادة وان وقعت بعده ووجد فيه سبب وجوبها ف قضاء وجب أدائه كالظهر المتروكة قصدا أو لم يجب وأمكن كصوم المسافر والمريض أو امتنع عقلا كصلاة النائم أو شرعا كصوم الحائض ولو ظن المكلف انه لا يعش الى آخر الوقت تضيق عليه فان عاش وفعل في آخره ف قضاء عند القاضي أبي بكر أداء عند الحجة اذ لا عبرة بالظن البين خطأه » أقول هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار الوقت المضروب للعبادة وحاصله ان العبادة اما أن يكون لها وقت معين أى مضبوط بنفسه محدود الطرفين أم لا^(١) فان لم يكن لها وقت معين فلا توصف بالاداء ولا بالقضاء سواء كان لها سبب

ممن يعتمد به ان يحمل على معنى عدم صحة الرد لاعلى عدم الاجزاء في اصطلاح الاصوليين والفقهاء فاعرف ذلك لتعلم ان ما أطال به الاسنوى وغيره من الشراح اطالة بلا طائل

(١) قال المصنف العبادة ان وقعت في وقتها المعين الى آخر التقسيم قال الاسنوى « وحاصله ان العبادة اما ان يكون لها وقت معين الى آخره » وظاهر هذا التقسيم ان الاقسام متباينة وهو ما يقتضيه كلام ابن الحاجب في المختصر ولكن شارحه العنقد قال ان الاعداد قسم من الاداء في مصطلح القوم وان وقع في عبارات بعض المتأخرين خلافه انتهى واعترضه السعد فقال لم نطلع على ما يوافق كلامه انتهى واعترضه السيد أيضاً بان ما قاله خلاف ما ذهب اليه غيره من الشراح فانهم جعلوا الاعداد قسما للاداء لا قسما منه انتهى . لكن يؤيد كون الاعداد قسما من الاداء لا قسما له عند الشافعية ان صاحب الشامل منهم لما نقل نص الشافعي أنه لو احرم مسافر بالصلاة وهو يجهل أن له قصرها ثم سلم من ركعتين وجب عليه قضاؤها لأنه عقدها أربعة فإذا سلم عن ركعتين منها فقد قصد افسادها فجعل فعلها ثانياً في الوقت قضاء وهو ينقض تعريف القضاء والأداء أجاب عن ذلك بان مراد الشافعي وجوب الاعداد على كل حال لا القضاء بالمعنى الاصطلاحي لأن كلام الشافعي مسوق لبيان لغو الاولى وبذلك كان اطلاق الاصوليين الا من شد منهم ، وأطلقه الفقهاء أيضاً ، وجزم الشيخ في اللمع وشرحها بأنها

كالنجية وسجود التلاوة وانكار المنكر وامتنال الامر اذا قلنا انه على الفور أو لم يكن كالصلاة المطلقة والاذكار وقد توصف بالاعادة كمن أتى بذات السبب على

أداء وهو الموافق للقواعد لأن الوقت باق وبإفساد الصلاة زال التضييق لأن فعله كلا فعل بدليل قوله عليه الصلاة والسلام للمسيء صلاته « ارجع فصل فانك لم تصل » وإنما يظهر التضييق فيما لو استمرت صحيحة اه فهذا صريح في أن فعل العبادة ثانيا في الوقت بعد فساد فعلها أولا من قسم الاداء فتكون الاعادة منه وبذلك تعلم اندفاع اعتراض السعد والسيد على المحقق المضد وأن التحقيق ان الاعادة متى كانت في الوقت فهي قسم من الاداء كما انه لو افسد العبادة بعد الوقت كان فعلها قضاء وتكون قسما منه وهذا التقسيم اصطلاح للشافعية واما الحنفية فعفروا الاداء على ما في التنقيح وتوضيحه لصدر الشريعة بأن الاداء تسليم عين الثابت بالأمر والقضاء تسليم مثل الثابت بالأمر فتسليم عين المأمور به أداء وتسليم مثله قضاء والمراد من المأمور به في هذا التقسيم ما يشمل الفعل المحكوم به أولا وبالذات والمحكوم به ثانيا وبالعرض فتكون الاعادة عندهم قسما من الاداء وهذا لا ينافي كما قاله صاحب الكشف ان القضاء يجوز أن يطلق لغة على تسليم عين المأمور به وعلى تسليم العين مثله لان معنى القضاء لغة الاتمام والاسقاط والاحكام وذلك موجود في كل من تسليم العين والمثل فيطلق على الاداء حقيقة الا أن العرف أو الشرع لما خص القضاء بتسليم المثل كان في غيره مجازا من هذا الوجه ويطلق الأداء أيضاً على القضاء لكن بقرينة لان الاداء يذني عن شدة الرعاية والاستقصاء في خروج العبد عما لزمه وذلك انما يكون بتسليم عين المأمور به دون تسليم مثله فيكون استعمال الاداء في القضاء مجازاً أيضاً يحتاج الى قرينة . والحاصل أن القضاء والاداء بالنظر الى اللغة يطلق كل منهما في معنى الآخر حقيقة وأما بالنظر الى معناهما شرعاً أو عرفاً فاستعمال كل واحد منهما في معنى الآخر مجاز كما صرح به القاضي أبو زيد الدبوسي والامام شمس الأئمة السرخسي والاعادة عند الحنفية لا تطلق الا على فعل العبادة ثانياً في وقت الاداء كترك واجب لا تقوت الصحة بفواته أما اذا ترك ركناً كانت الصلاة فاسدة فالفعل

نوع من الخلل فتداركها ولم يتعرض المصنف ولا الامام لهذا القسم وان كان لها وقت معين فلا يخلو اما أن تقع في وقتها أو قبله أو بعده فان وقعت قبل وقتها المعتد به هو الثاني والاول لغو فلا يسمى فعله ثانياً اعادة وكذلك فعل المأمور به ثانياً بلا خلل بل لعذر كادراك فضل الجماعة فليس أداء ولا قضاء ولا اعادة عند الخفية بل هو فعل أدرك به المتعبد فضل الجماعة فقط والفرض والمسقط للتعبد عن المكلف هو الاول بلا شبهة عندهم وعند الشافعية طريقان الاول أن تكون الاعداد للخلل هو الفساد وعليه جرى البيضاوي هنا ومن تبعه الثانية هي ما فعل في وقت الاداء ثانياً للخلل أو لعذر وعليه جرى صاحب جمع الجوامع ومن وافقه والفرق بين القولين يظهر فيما اذا صلى المنفرد بلا خلل ثم صلى مع الجماعة ثانياً في وقت الاداء عذر هو احراز فضل الجماعة كانت اعادة على ما جرى عليه صاحب جمع الجوامع دون ما جرى عليه البيضاوي وقول الاسنوي فان لم يكن لها وقت معين فلا توصف بالاداء ولا بالقضاء الى آخره هو مذهب الشافعية ومذهب الخفية انها توصف بالاداء لانها تسليم عين المأمور به ولا توصف بالقضاء لانها لا وقت لها حتى يقع الفعل بعده فلا يصدق عليها تعريف القضاء وهو تسليم مثل المأمور به ففعلها تسليم عين المأمور به دائماً وقوله وقد توصف بالاعداد كمن أتى بذات السبب على نوع من الخلل الى آخره مراده بذات السبب العبادة التي لا وقت لها ولكن لفعلها سبب كتحية المسجد وسجود التلاوة ومراده بنوع الخلل فساد العبادة لما علمت أن كون فعل العبادة ثانياً لعذر غير الفساد انما هو اعادة على ما اختاره صاحب جمع الجوامع لا على ما اختاره هو كمصنّفه من أنه لا يكون فعل العبادة ثانياً اعادة الا اذا كان للخلل هو الفساد ثم قد يتنازع في أن ذات السبب لا وقت لها أصلاً بل قد يقال لها وقت غير محدود الطرفين فتوصف بالاداء والاعداد ولا توصف بالقضاء وعلى ذلك تكون هذه الصورة داخلة في الاداء والاعداد في كلام المصنف فلا وجه للاستدراك بهذه الصورة على المصنف وقوله فان وقعت قبل وقتها حيث جوزها الشارع الى أن قال ولم يتعرض المصنف ولا الامام الى هذا القسم أقول ولم يتعرض له أيضاً صاحب جمع الجوامع قال الزركشي

حيث جوزه الشارع فيسمى تعجيلاً كإخراج زكاة الفطر ولم يتعرض المصنف أيضاً ولا الإمام لهذا القسم وإن وقعت في وقتها فإن لم تسبق باداء مختل أى باتيان

ولم يتعرض أكثر المصنفين في كتبهم لهذا النوع وذلك لوجوده في بعض عبادات خاصة في مواضع خاصة والكلام فيما يعم العبادات ذات الوقت المعين شرعاً وقول الاسنوى ويرد على المصنف قضاء الصوم فإن الشارع جعل له الى آخره أقول يجب عن ذلك بأن الشارع إنما جعل هذا الوقت على مذهب الشافعية للقضاء بدون كفارة للقضاء مطلقاً وأما القضاء مطلقاً فلم يجعل له الشارع وقتاً معيناً فراد البيضاوى بقوله في وقتها المعين وقتها الذي لو وقعت بعده كانت قضاء ولو وقعت فيه كانت اداء وصوم رمضان الفائت بعد هذا الوقت قضاء على كل حال سواء أتى به قبل رمضان من السنة الثانية أو بعده غاية الامر أنه اذا أخره عن رمضان من السنة الثانية كان آثماً وعليه الكفارة وفعله لم يزل قضاء وهذا مذهب الشافعية ومذهب الحنفية أن قضاء صوم رمضان كقضاء غيره من الفوائت ووقته العمران فأت بعذر والا فلي الفور ويأثم بالتأخير وهو قضاء على كل حال وكونه اذا تركه بلا عذر على الفور عند الحنفية كالشافعية ليس لتعيين الوقت بل لان تركه بلا عذر كبيرة يجب منها المتأب في الحال ولا متأب مع التلبس بالمعصية وهو ترك الفائتة عمداً فوجوب فعل الفائتة على الفور اذا كان تركها عمداً لصحة التوبة لا لأن الوقت قد تعين بحيث لو فعلت فيه كانت اداء وبعده كانت قضاء بل هي قضاء على كل حال لا فرق بين الصوم وغيره ولكن لو زاد المصنف في تعريفه أولاً لكان أولى لأن التعاريف مبنية على الايضاح وقول الاسنوى وأيضاً فإنه اذا أوقع ركعة في الوقت كان أداء الى آخره أقول حاصله أن الاداء له صورتان فعل الكل في الوقت وفعل البعض المعين وهو ركعة فأكثر فيه والباقي بعده ولذلك قال في جمع الجوامع والاداء فعل بعض وقيل كل ما دخل وقته قبل خروجه اه فقوله فعل بعض ما دخل وقته جنس دخل فيه فعل بعض ما دخل وقته بعد خروجه وفعله قبل خروجه وقوله قبل خروجه فصل أخرج به فعله بعد خروجه وهو القضاء وصاحب جمع الجوامع لم يقصد بقوله بعض إخراج

مثله على نوع من الخلل فهو الاداء فأراد المصنف بالاداء المذكور أولاً معناه للغوى وبالاداء الثانى معناه الاصطلاحى . ويرد على المصنف قضاء الصوم فان الشارع جعل له وقتاً معيناً لا يجوز تأخير عنه وهو من حين الفوات الى رمضان السنة الثانية فاذا فعله فيه كان قضاء مع أن حد الاداء منطبق عليه فينبغى أن

الكل بل قصد التنبيه على فعل الكل بالطريق الاولى فانه اذا كان فعل البعض فى الوقت اداء ففعل الكل فيه أداء بالاولى لكن فى كلامه اجمال لانه ليس كل بعض يصير بفعله فى الوقت أداء وانما ذلك خاص بكون البعض الذى فعل فى الوقت ركعة على الاقل بناء على الاصح من أن من صلى ركعة من الصلاة وباقيها خارجه كان الجميع اداء وهذا انما يتم اذا كان مراد الفقهاء ما ذكر مع أنهم يحكمون على الباقي بأنه فعل خارج الوقت وانما وصف بالاداء تبعاً لما فعل فى الوقت وهو أحد احتمالين للشيخ الامام والد صاحب جمع الجوامع وقال انه المتبادر من كلامهم أما اذا قلنا ان مراد الفقهاء أن الكل يعتبر أنه مفعول فى الوقت وأن الوقت لم يخرج فى حق الباقي بل يعتبر أن الوقت قد اتسع له الى فراغ صلاته فينبغى لا يقال انه فعل البعض فى الوقت والبعض خارجه بل فعل الجميع فى الوقت وهو الاحتمال الثانى فى كلام الفقهاء واستشهد لهذا الاحتمال الثانى بمفهوم قول الشافعى رضى الله عنه فى المختصر فاذا طلعت الشمس قبل أن يصلى منها ركعة فقد خرج وقتها فان مفهومه أنه اذا صلى ركعة قبل طلوع الشمس لا يخرج وقتها وأن الوقت لا يخرج الا بالنسبة لمن لم يصل ركعة وعلى هذا الاحتمال لا حاجة الى زيادة لفظ البعض على أن زيادته انما تتمشى على رأى الفقهاء ولعل الاصوليين لا يوافقونهم على تسميته اداء وعبارتهم طائفة بذلك كذا قاله الزركشى وغيره على جمع الجوامع وبهذا تعلم أنه لا وجه لاعتراض الاسنوى على المصنف لان البيضاوى جار على اصطلاح الاصوليين لان متنه موضوع فى فن الاصول ولذلك اعترض الزركشى فى شرحه على جمع الجوامع بأنه اعتبر فى الاداء فعل البعض فى الوقت ولم يعتبره الاصوليون بل الذى اعتبره الفقهاء وكان الاولى للمصنف ألا يتبع الفقهاء لانه وضع مختصره فى فن الاصول فكان الاجدر أن يتبع فيه مصطلح الاصوليين اه

يزيد «أولاً» فيقول في وقتها المعين أولاً وحينئذ فلا يرد لان هذا الوقت المعين وقت ثان لا أول وايضا فانه اذا أوقع ركعة في الوقت كانت اداء مع ان صلاته لم تقع في وقتها بل الواقع هو البعض . وقوله « والا » أى وان سبقت بالاداء المختل فهو الاعادة كالصلاة المسأور بها والحج المسأور به بعد الاثنيان بهما على نوع من الخلل كترك النية مثلاً . فان قيل اذا أفسد الحج بالجماع فتدراكه ^(١) فانه

وهذا لا يمنع أن الاصح عند الشافعية هو مذهب الفقهاء من أن من أدرك ركعة في آخر الوقت فجميع اداء لورود الاحاديث الدالة على ذلك ولان الركعة مشتملة على معظم أفعال الصلاة وغالب ما بعدها تكرير لها فكان تابعاً لها وإن أدرك أقل من ركعة فالسكك قضاء وقيل السكك أداء مطلقاً ولو كان ما أدركه في الوقت أقل من ركعة بأن أدرك التحريم فقط وهو الاصح عند الحنفية لكنه أداء ناقص بخلاف ما اذا فعل السكك في الوقت فانه أداء كامل . وهناك أقوال أخرى للفقهاء في ذلك أعرضنا عنها خوف الاطالة ، فان أردتها وغيرها مما تزداد به علماً فعليك بكتابتنا البدر الساطع على مقدمة جمع الجوامع وعلى كل حال فكون مذهب الفقهاء هو الاصح شيء وكون ما جرى عليه المصنف هو اصطلاح الاصوليين شيء آخر فلا يعترض بمذهب وان كان هو الاصح على مذهب آخر .

(١) قال الاسنوى «فان قيل اذا فسد الحج بالجماع الى آخره» وأقول ان ابن الحاجب قال في تعريف الأداء ما فعل في وقته المعين له شرعاً أولاً وعلى مقتضى هذا التعريف تكون تسمية الحج الذي استدرك به الفاسد قضاء مجازاً وقد صرح بذلك ابن الهام في تحريره حيث قال هو مجاز بالاتفاق اما عند الحنفية فلا وقت الحج هو العمر وقد وقع في وقته وأما عند الشافعية فلا أنه اعادة وهي قسم من الاداء اه فان قيل قال النووي تبعاً للرافعي والفقهاء لو أحرم بالحج أو العمرة لجامع في احدهما قبل التحلل الأول أنه يجب القضاء وان كان وقت النسكين العمر والعمر باق . قلت : أجب الامام السبكي عن هذا بأمرين أحدهما أنه أطلق القضاء على معناه اللغوي وهذا يوافق ما قاله صاحب التحرير من أن تسمية الحج الذي استدرك به الفاسد قضاء مجاز عند الشافعية أيضاً ثانيهما أنه تضيق وقته بالاحرام وان لم يتضيق وقت الصلاة لان آخر وقت الصلاة لم يتعين في

يكون قضاء كما قاله الفقهاء مع أنه واقع في وقته وهو العمر . فالجواب انه انما يكون العمر كله وقتا اذا لم يحرم به احراما صحيحا فأما اذا أحرم به فانه يتضيق عليه ولا يجوز الخروج منه ولا تأخيرها الى عام آخر ويلزم من ذلك فوات وقت الاحرام

حقه بالشروع فلم يكن بفعلها بعد الافساد موقعا لها في غير وقتها والحج بالشروع تضيق وقته ابتداء وانتهاء فانه انتهى بوقت الفوات ففعله في السنة الثانية خارج عن وقته فصح وصفه بالقضاء اه وهذا الثاني يفيد أنه فعل للعبادة بعد خروج وقتها وانه قضاء اصطلاحاً ويخالف ما قاله صاحب التحرير من أن تسمية الحج المستدرك به الحج الفاسد مجاز باتفاق ويخالف أيضاً ما قاله الامام السبكي نفسه في شرحه على منهاج البيضاوى حيث قال وأما اذا أفسد حجة الاسلام وأمرناه بقضائها فقد صرحوا أن ذلك ليس بقضاء يعنون بل هو أداء اه . وبهذا تعلم أن كلام الاسنوى مبنى على أن وقت الحج اذا أحرم به احراماً صحيحاً يتضيق ابتداء وانتهاء وهو خلاف ما عليه الحنفية والمحققون من الشافعية وقد رده الكمال في تحريره بأن تضيقه بالشروع لا يوجب كونه قضاء كما في الصلاة في الوقت بعد افسادها وما التزمه القاضى والمتولى والرويانى بعيد وقد رده الامام السبكي في شرحه على منهاج البيضاوى من وجهين ثانيهما ما قدمناه عن الكمال من أن تضيقه بالشروع لا يوجب كونه قضاء أى لان تعيين ذلك الوقت بالشروع انما هو بفعله لا بأمر الشارع له أن يفعله كما قاله شيخ الاسلام ألا ترى أنه لا ينوى القضاء فيهما وأجاب السبكي بأنا لا نشترط النية قضاء ولا أداء وردة في التقرير شرح التحرير بأنه خلاف ما في الشروح كما في شرح المذهب أن الصحة هي لمن نوى جاهلا للوقت لغيم ونحوه ظانا خروج الوقت أو بقاءه ثم تبين الامر على خلافه أما العالم بالخال فلا تنعقد صلاته قطعا اه . وأقول قال في كشف البزدوي وقد توهم بعضهم أن مسألة الاسير والظان تبتنى على هذا الاصل وهى صحة الاداء بنية القضاء حقيقة فيمن ظن أن وقت الظهر خرج وبالعكس وفى أسير نوى قضاء رمضان على ظن انقضاء الشهر وهو باق وبالعكس والحق أنها لا تبتنى على هذا الاصل لأن ما وقع من الاسير والظان مجرد نية ان اقتصر على قصد القلب

به فاذا اقتضى الحال فعله بعد ذلك فيكون قضاء للفوات بخلاف من أتى به غير منعقد وقد سلكوا هذا المسلك أيضاً بعينه في الصلاة فقالوا انه اذا أحرم بالصلاة وأفسدها ثم أتى بها في الوقت فانها تكون قضاء يترتب عليه جميع أحكام القضاء لفوات وقت الاحرام بها لاجل ماقررناه من امتناع الخروج نص على ذلك القاضي

اذ ليس ها هنا لفظ حتى تجرى فيه الحقيقة والمجاز وان ذكر اللفظ اللساني فقد أراد بكل لفظ حقيقته الشرعية فلم يقصد استعمال اللفظ في غير ماوضع له ولا كلام فيه وأما جواز العبادة مع الاختلاف في اللفظ فلانه أتى بأصل الركن وهو النية وانما أخطأ فيما ظن وهو قدر زائد عن النية والخطأ في مثله عفو اه على أننا قد قدمنا أن تضيق الوقت في الحج بالشروع الصحيح انما كان بفعل المكلف وصنعه لا بأمر الشارع والممول عليه في الاداء والقضاء هو الوقت المعين بأمر الشارع واما تضيق وقت الصلاة بالشروع فقد علمت أن الامام السبكي في جوابه الثاني فرق بين الحج بعد الشروع والافساد وبين الصلاة بعد الشروع والافساد فجعل الحج مما يتضيق وقته بالشروع الصحيح وجعل الصلاة مما لم يتضيق وقته بما ذكر فضلاهما قدمناه عنه في شرحه على المنهاج من تصريحه بأن ذلك أداء معاد فان قلت ان ابن الرفعة قال ان في نص الام اشارة الى أن وقت الصلاة يتضيق بذلك حيث منع الخروج من الفرض بعد التلبس به ثم قال فان خرج منها بلا عذر كان مفسداً آتما اه . قلت قال في النجم اللامع على جمع الجوامع لابي بكر ابن جماعة وكان وجه الاشارة أن اخراج العبادة عن وقتها حرام فلولا أن افسادها يصيرها قضاء لما منع الخروج منها لكن فيه نظراً لأن ذلك انما هو لقوله تعالى « ولا تبطلوا أعمالكم » وابطل الفرض لا يجوز اه . على أن الامام السبكي نقل عن امام الحرمين والغزالي أنهما يقولان بجواز الخروج عن الفريضة اذا أمكن تداركها في الوقت اه . وقال صاحب جمع الجوامع ويلزم على قول القاضي حسين أن المقيم لو أفسد الصلاة ثم سافر والوقت باق أنه يقصرها فيه والجاري على القواعد الفقهاء القصر ما دام الوقت باقياً وأما تسميته قضاء أو أداء فمسألة أصولية تؤخذ من فيها لا من كتب الفقه وكل فن يسلم لاهله وما علل به الناضي

الحسين في تعليقه والمتولى في التتمة والرويانى في البحر كلهم في باب صفة الصلاة في الكلام على النية وقد ذكرته مبسوطا في التناقض الكبير المسمى بالمهمات وهو الكتاب الذى لا يستغنى عنه . واذا تقرر هذا وكلام الاصوليين لا ينافيه فليحمل عليه . وقوله « وان وقعت بعده » أى وان وقعت العبادة بعد وقتها

حسين وأتباعه من التضييق بالتحريم ضعيف لكون التضييق بالشروع بفعله لا بأمر الشارع والنظر في القضاء والاداء الى أمر الشارع لا الى فعله اه . أى أن المنظور اليه في تقدير وقت العبادة ابتداء وانتهاء هو أمر الشارع وتقديره لافعل المكلف وبهذا تعلم أن ما قاله الكمال من أن تسمية الحج المستدرك به الفاسد قضاء مجاز اتفاقا هو الذى عليه الممول وكذا تسمية الصلاة التى استدرك بها الفاسدة في وقتها قضاء مجاز اتفاقا وهذا الذى رد به صاحب جمع الجوامع على القاضى حسين وأتباعه يرد به أيضا على القاضى أبى بكر في قوله بالتضييق اذا ظن أنه لا يعيش لان التضييق بظنه أنه لا يعيش انما كان بفعله لا بأمر الشارع قال الشيخ فى اللمع ان الخلاف لفظى قال الزركشى وهو حق لعدم فائدة تظهر الا أن يقال ان نية القضاء تفسد الاداء وبالعكس اذا كان عمداً لكونه فعلا عبثاً كما ذكره النووى في زوائد الروضة وحمل كلامه على من ظن ذلك وظهر الامر بخلاف ما نوى اه وقد علمت مما قدمناه عن كشف البردوى أنه من نوى عين ماعليه تنصرف النية اليه مطلقاً لا فرق بين أن يعبر عنه بلفظ القضاء وهو أداء أو بلفظ الاداء وهو قضاء ولا عبرة بظنه المخالف للواقع الذى نواه فان الخطأ فى اللفظ عفو فتى نوى ماعليه خرج بفعله عما لزمه فالخلاف مبناه على اختلاف الاصطلاح لكن اصطلاح الاصوليين هو ما قاله الامام السبكي ومن وافقه من أن الفعل المستدرك به الفاسد حجاً أو صلاة اذا كان فى الوقت يسمى أداء معاداً وأما ما قاله القاضى حسين وأتباعه وأبو بكر وأتباعه فهو اصطلاح لهم خاص بهم خارج عن اصطلاح الاصوليين وهذا هو الغرض من الرد عليهم بقطع النظر عن كون الخلاف له ثمرة أو لا ثمرة له وان كان الواقع أنه لا ثمرة له وبهذا تعلم أن ما قاله الاسنوى تبعاً للقاضى حسين ومن وافقه من تضييق وقت الحج بعد الاحرام

المعين سواء كان الوقت مضيقاً أو موسعاً كما قال في المحصول « ووجد فيه » أى فى الوقت « سبب وجوبها » فإنها تكون قضاء ويدخل فيه ما اذا مات خج عنه ولله فانه يكون قضاء كما صرحوا به لوقوعه بعد وقته الموسع اذ الموسع قد يكون بالعمر وقد يكون بغيره كما سيأتى . وقوله « ووجد فيه سبب وجوبها » مردود من وجهين^(١) أحدهما ان النوافل تقضى على مذهبه مع انه أخرجهما باشتراط سبب الوجوب . ويدل عليه أيضا انها توصف بالاداء والاعادة كما اقتضاه كلامه فانه قسم العبادة وهى أعم من الفرض والنفل ولم يقسم العبادة بقيد وجوبها . ويرد عليه صلاة الصبي بعد وقتها فانه مأثور بالقضاء . الثانى أن دخول الوقت هو السبب فى الوجوب وقد ذكره عند قوله « والقضاء يتوقف على السبب لا الوجوب » فكيف يجعله مغايراً له حتى يشترطه أيضا مع مضى الوقت ، فان كان مراده أنه لا يوصف بالقضاء الا ما كان أدائه واجبا فهو فاسد لانه سيصرح بعد هذا بقليل بعكسه وقد وقع صاحب التحصيل فيما وقع فيه المصنف فقال وان أدت خارج وقتها المضيق أو الموسع سميت قضاء ان قصد سبب وجوب الاداء والمحصول والحاصل سالمان من هذا الاعتراض وذلك لان الامام ذكر فى أول التقسيم أن الواجب اذا أدى بعد خروج وقته المضيق أو الموسع سمي قضاء ولم يذكر غير ذلك ثم قال بعد ذلك وههنا بحثان فذكر الاول ثم قال الثانى أن الفعل

الصحيح وفساده وتضييق وقت الصلاة بعد الاحرام الصحيح بها فى الوقت وفسادها وكون فعل كل من الحج والصلاة بعد ذلك فى الوقت قضاء مخالف لما عليه المحققون من الحنفية والشافعية والتحقيق أن كلا من فعل الحج والصلاة على وجه ما ذكر أداء اصطلاحاً لا قضاء

(١) قال الاسنوى « مردود من وجهين الى آخره » أقول هو اعتراض وجهيه ولذلك قال فى جمع الجوامع فى تعريف القضاء استدراكا لما سبق له مقتضى للفعل مطلقاً اه قال الزركشى فى شرحه عليه وتعريف المصنف أحسن من تعريف ابن الحاجب والبيضاوى حيث خصا القضاء بما سبق مقتضى لوجوبه فلا يشمل قضاء المندوب والحاصل أنه لا يؤمر بقضاء عبادة الا اذا تقدم سبب الأمر بأدائها

لا يسمى قضاء الا اذا وجد سبب وجوب الاداء مع أنه لم يوجد الاداء ثم تارة يجب الاداء وتارة يمتنع عقلا وتارة شرعا الى آخر ما قال فذكر أولا أن القضاء هو ما فعل بعد خروج وقته وعبر عنه ثانيا بتقدم سبب الوجوب ولكن عبر بذلك ردا على من قال ان القضاء يشوقف على الوجوب فضم المصنف الثانى الى الاول حالة الاختصار وعطفه عليه وكذلك صاحب التحصيل ظنا منهما أنه قيد فى المسئلة وهو غلط بلا شك . ثم كلام الامام يوم أن النوافل لا تقضى ولكنه لايرد عليه فانه ذكر فى أول التفسير أن العبادة توصف بالاداء والقضاء والاعادة ولم يخصها بالواجب ثم قال فالواجب اذا أدّى فى وقته سمي أداء الى آخر ما قال فعلمنا أن ذكر الواجب من باب التمثيل فقط وقد وقعت أغلاط عدة لكثير من الشراح فى هذه المسئلة فاجتنبها واعتمد ما ذكرته

قوله « وجب أدائه الى آخره » يعنى ان القضاء على أقسام تارة يكون أدائه واجبا كالظهر المتروكة قصدا بلا عذر وتارة لا يجب أدائه ولكنه كان ممكنا كصوم المسافر والمريض وتارة لا يجب ولا يمكن أيضا اما من جهة العقل كصلاة النائم والمغمى عليه فى رمضان من أول الوقت الى آخره لان القصد الى العبادة مستحيل عقلا مع الغفلة عنها لانه جمع بين النقيضين واما من جهة الشرع كصوم الحائض فان المانع من صحة صومها هو الشرع لا العقل

قوله « ولو ظن المكلف الى آخره » اذا ظن المكلف أنه لا يعيش الى آخر الوقت الموسع تضيق عليه الوقت اتفاقا وحرم عليه التأخير اعتبارا بظنه . وصورة ذلك ان يطالب أولياء الدم مثلا باستيفاء القود من الجاني فيحضره الامام أو نائبه ويحضر الجلاد ويأمر بقتله ومثله أيضا ما اذا اعتادت المرأة أن ترى الحيض

فاذا لم يتقدم سبب الامر بأدائها لا يؤمر بالقضاء وعلم من ذلك أن تقدم الوجوب ليس شرطاً فى انقضاء بل الشرط تقدم سبب الامر بالاداء وقد صرح بذلك الامام الرازى وغيره فان الحائض تقضى صوم ما حرم عليها فعلة وقت الحيض والحرام لا يتصف بالوجوب ولا بالنسب اه وقوله فاذا لم يتقدم سبب الامر الى آخره مثال ذلك ما اذا صلى الصبي الصلوات الفائتة فى حالة الصبا فانها لا تسمى قضاء

بعد مضي أربع ركعات بشرائها من وقت الظهر فإن الوقت يتضيّق عليها نحر عليه امام الحرمين في النهاية في الكلام على مبادرة المستحاضة . اذا تقرر ذلك فاذا عصي ولم يفعل فاتفق ان أولياء الدم عفووا عنه أو لم يأت الحيض ففعله في وقت لا صلى لكن بعد الوقت المضيق بحسب ظنه فهو قضاء عند القاضي أي بكر لانه أوقعه بعد الوقت المضيق عليه شرعاً واداء عند حجة الاسلام الغزالي لانه وقع في وقته المعين بحسب الشرع وأما ظنه فقد تبين خطؤه فلا اعتبار به

قال « السادس الحكم ان ثبت على خلاف الدليل لعذر فرخصة كهل الميتة للمضطر والقصر والفطر للمسافر واجبا ومندوبا ومباحا والافعية » أقول هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار كونه على وفق الدليل أو خلافه . وحاصله أن الحكم ينقسم الى رخصة وعزيمة فالرخصة في اللغة التيسير والتسهيل قال الجوهرى الرخصة في الامر خلاف التشديد فيه ومن ذلك رخص السعر اذا تيسر وسهل وهي بتسكين الخاء وحكى أيضا ضمها وأما الرخصة بفتح الخاء فهو الشخص الآخذ بها كما قاله الآمدى ، وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف وهو الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر فالحكم جنس وقوله الثابت اشارة الى ان الترخيص لا بد له من دليل والالزام ترك العمل بالدليل الآسالم عن المعارض فنبه عليه بقوله الثابت لانه لو لم يكن لدليل لم يكن ثابتا بل الثابت غيره . وقوله « على خلاف الدليل » احتراز به عما اباحه الله تعالى من الاكل والشرب وغيرهما فلا يسمى رخصة لانه لم يثبت على المنع منه دليل كما سيأتى في الافعال الاختيارية وأطلق المصنف الدليل ليشمل ما اذا كان الترخيص بجواز الفعل على خلاف الدليل المقتضى للتحريم كأكل الميتة وما اذا كان بجواز الترك اما على خلاف الدليل المقتضى للوجوب كجواز الفطر في السفر واما على خلاف الدليل المقتضى للندب

اجماعاً لا حقيقة ولا مجازاً لان المسأور بأمر الصبي بالصلاة هو الولي وليس الصبي مأموراً بذلك شرعاً وثواب الصبي على عبادته من خطاب الوضع وعلى القول بأن الولي يأمره بالقضاء فذكره أن الامر به كالامر بالاداء ليمتدح على العبادة وكما أن ثواب الصبي على عبادته من خطاب الوضع كذلك توقف صحة صلاته على كل ما يتوقف عليه صحة صلاة المكلف من خطاب الوضع

كثر ترك الجماعة بمذر المطر والمرض ونحوهما فإنه رخصة بلا نزاع وكالا براد عند من يقول انه رخصة . وبهذا يعلم ان قول الآمدي وابن الحاجب هو المشروع لعذر مع قيام المحرم غير جامع . وقوله « لمذر » يعنى المشقة والحاجة واحتراز به عن شيئين احدهما الحكم الثابت بدليل راجح على دليل آخر معارض له الثانى التكاليف كلها فانها أحكام ثابتة على خلاف الدليل ومع ذلك ليست برخصة لانها لم تثبت لاجل المشقة ، وانما قلنا انها على خلاف الدليل لان الاصل عدم التكاليف والاصل من الادلة الشرعية . وقد صرح القرافى بذلك أعنى يكون التكاليف على خلاف الدليل وأطال الاستدلال عليه فى شرحى المحصول والتنقيح ولا ذكر لهذا القيد فى المحصول والمنتخب ولا فى التحصيل والحاصل . فان قيل الحكم الثابت بالناسخ لاجل المشقة كعدم وجوب ثبات الواحد للعشرة فى القتال ونحوه ليس برخصة مع ان الحد منطبق عليه قلنا لانهم قال تسمية المنسوخ دليلا انما هو على سبيل المجاز . وقوله « كحل الميتة للمضطر الى آخره » يعنى ان الرخصة تنقسم الى ثلاثة أقسام واجبة ومندوبة ومباحة فالواجبة أكل الميتة للمضطر على الصحيح المشهور فى مذهبنا ^(١) وأما

(١) قال الاسنوى « فالواجبة اكل الميتة للمضطر على الصحيح المشهور فى مذهبنا » ومقابلته أن الاكل جائز لا واجب قال الامام فى باب صلاة المسافر من النهاية يجوز أن يقال أكل الميتة ليس برخصة فانه واجب ويجوز أن يجاب عنه بالتيمم فانه واجب على فاقده الماء وهو معدود من الرخص اهـ وهذا من الامام يقتضى تردداً فى ان الوجوب يجمع الرخصة أم لا ولأجله قال صاحبه الكيا الهراسى فى كتابه احكام القرآن الصحيح عندنا ان اكل الميتة للمضطر عزيمة لا رخصة كالفطر للمريض فى رمضان ونحوه اهـ . ووجه أن الوجوب لا يجمع الرخصة انها مبنية على الترفيه والتخفيف والوجوب الزام ما فيه كلفة فتمتضاء التشديد وقال الشيخ تقي الدين لا مانع من انه يطلق عليه رخصة من وجه وعزيمة من وجه فمن حيث قيام الدليل والمانع نسميه رخصة ومن حيث الوجوب نسميه عزيمة وما قاله الشيخ تقي الدين يصلح أن يكون تنقيحاً للخلاف وهو الأقرب فنلخص ان الخلاف لفظى بما جمع به الشيخ تقي الدين ثم رأيت الامام الشيخ عبد العزيز شارح

المندوبة فالقصر للمسافر بشرطه المعروف وهو بلوغه ثلاثة أيام فصاعداً وأما
المباح فمثل له المصنف بالفطر للمسافر فقوله واجبا ومندوبا ومباحا من باب الالف

البرزدوى قال اختلف العلماء في حكم اكل الميتة ونحوها في حال الضرورة انها
تصير مباحة أو تبقى على الحرمة ويرتفع الاثم فذهب بعضهم الى انها لا تحل
ولكن يرخص في الفعل ابقاءاً للمهجة كما في الاكراه على الكفر وهو رواية
عن ابى يوسف وأحد قولى الشافعي وذهب اكثر اصحابنا الى أن الحرمة ترتفع
في هذه الحالة وذكر للخلاف فائدتين احدهما اذا صبر حتى مات لا يكون آثماً على
الاول بخلافه على الآخر. الثانية اذا حلف لا يأكل حراماً فتناولها في حال
الضرورة يحنث على الاول ولا يحنث على الثاني. ومبنى الخلاف ان من جعل
حل الميتة في حال الضرورة رخصة حقيقية قال ان اكلها باق على الحرمة ولكن
يرخص له في الفعل فقط فيصدق عليها تعريف الرخصة المتقدم وتكون الحرمة
التي هي الحكم الاصلى في اكل الميتة قائمة بقيام سببها ولكن الحكم تغير الى
سهولة ورخص فيه للمعذر الذي هو حال الضرورة. ومن لم يحملها رخصة
حقيقية بل قال انها رخصة مجازية قال ان الحرمة حال الاضطراب ارتفعت وصار
اكل الميتة حلالاً في تلك الحالة لأن النص حرم اكلها واستثنى حال الاضطراب
والى هذا ذهب اكثر الحنفية فتلخص من هذا ان اكل الميتة حال الاضطراب قيل
يجب وقيل يجوز وهذا الخلاف حقيقي وعلى القول بالوجوب هل يجتمع الوجوب
مع الترخيص قيل يجتمع وقيل لا يجتمع وهذا الخلاف هو الذي رفعه الشيخ
تقي الدين وجعله لفظياً وأما الخلاف الذي ذكره الامام عبد العزيز فهو بقطع
النظر عن كون الاكل واجباً أو جائزاً للحرمة في اكل الميتة باقية حال الاضطراب
وانما الذي ارتفع هو الاثم فقط فيكون الاكل رخصة أو أن الحرمة ارتفعت
حال الاضطراب بمعنى انها في هذه الحال مستثناة من التحريم فلها حكم الأصل
فلا يكون رخصة وهذا خلاف حقيقي أيضاً وله الفائدتان اللتان ذكرهما ذلك
الامام وعلى كل حال حقيقة الرخصة لا خلاف فيها على ما يأتي وانما الخلاف في
تطبيق هذه الحقيقة على الجزئيات فالخلاف في هذه المواضع انما هو خلاف في
أن اكل الميتة حال الاضطراب يدخل في الرخصة أو لا يدخل

والنشر فالاول للاول والثاني للثاني والثالث للثالث وهكذا ذكر ابن الحاجب أيضاً وتمثيل المباح بالفطر لا يستقيم^(١) لانه ان تضرر بالصوم فالفطر أفضل

(١) قال الاسنوى «وتمثيل المباح بالفطر لا يستقيم الى آخره» وجه ذلك انه اذا تضرر بالصوم كان الصوم خلاف الاولى لا مباحاً والفطر مندوب وان لم يتضرر بالصوم كان الصوم مندوباً والفطر خلاف الاولى فعدم الاستقامة من جهة انه لا يصلح مثالا للمباح لا من جهة أنه رخصة ومن ذلك تعلم ان الفطر اذ كان خلاف الاولى فهو رخصة في حال كونه مندوباً وقسم خلاف الاولى من الرخصة لم ينبه عليه الشارح الاسنوى ولم يذكره المصنف وبذلك يتبين ان المصنف لم يذكر مثالا صحيحاً للمباح ولهذا قال الاسنوى والصواب تمثيله بالسلم والعرايا ولاستيفاء الاقسام والتمثيل لكل قسم قال في جمع الجوامع والحكم ان تغير الى سهولة لعذر مع قيام السبب للحكم الاصلى فرخصة كاكل الميتة والقصر والسلم وفطر مسافر لا يجزئه الصوم واجباً ومندوباً ومباحاً وخلاف الاولى اه فقسم الرخصة الى أربعة أقسام واجبة كاكل الميتة على الصحيح ومندوبة كقصر المسافر اذا بلغ ثلاث مراحل ومباحة كالسلم على خلاف فيه وخلاف الاولى كالفطر للمسافر الذي لا يجزئه الصوم وقال في مسلم الثبوت وشروحه الحكم منه رخصة وهو ما تغير من عسر الى يسر لعذر ويؤول اليه ما في المنهاج انه ما ثبت على خلاف الدليل لعذر وهذا يشمل الترخيص بجواز الفعل على خلاف الدليل المقتضى للتحريم كاكل الميتة والترخيص بجواز الترك على خلاف الدليل المقتضى للوجوب كجواز الافطار في السفر والترخيص على خلاف الدليل المقتضى للنذر كترك الجماعة لعذر المطر والمرض ونحوها اه . ومن هذا تعلم ان مفهوم الرخصة واحد عند الحنفية والشافعية وان الخلاف بعد ذلك فيما هو داخل تحت هذا المفهوم لامر فقهي اقتضاه النظر في الدليل التفصيلي وهذا التعريف انما هو للرخصة الحقيقية وأما الرخصة المجازية بقسميها الالتيين فقد زادها الحنفية لان بعض الشافعية جعل منها ما هو رخصة حقيقية كرخصة الصلاة في السفر بناء على ما رأوه في الدليل التفصيلي من ان الصلاة الرباعية شرعت اربعاً ولعذر السفر قصرت فبين الحنفية أن قصر الصلاة في السفر رخصة مجازية بناء على قولهم بمقتضى الدليل التفصيلي

وان لم يتضرر الصوم أفضل فليست للصوم حالة يستوى فيها الفطر وعدمه وذلك هو حقيقة المباح فان قيل مراده المباح بتفسير الاقدمين وهو جواز الفعل

ان الصلاة الرباعية شرعت اولا ركعتين فأقرت في السفر وزيدت في الحضر فعلى رأى الشافعية قد تغير الحكم من عسر الى يسر لعذر السفر وعلى رأى الحنفية لم يتغير الحكم من يسر الى عسر بل انتقل من حكم اصلي في حال الاقامة الى حكم أصلي في حال السفر والحكم حال السفر هو الذي شرع اولا وهو أيسر من حكم الاقامة الذي شرع ثانياً ولكن لما كان السفر طارئاً على الاقامة والصلاة فيه أيسر منها في الاقامة البسه الرخصة وهكذا في نظائره من اكل الميتة ونحوها ولذلك قسم الحنفية الرخصة الى أربعة أنواع نوعان يطلق عليهما اسم الرخصة حقيقة وأحدهما أحق باسم الرخصة من الآخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازاً وأحدهما تم في المجازية أي أبعد عن حقيقة الرخصة من الآخر فالاول الذي هو رخصة حقيقة وهو احق بكونه رخصة ما أباحه الشارع مع قيام الدليل المحرم وحكمه الذي هو الحرمة مما كاجراء كلمة الكفر على اللسان مع الاكراه عليه بالقتل أو القطع وذلك لان دليل الحرمة الدال على وجوب الايمان قائم أبداً فتكون حرمة الكفر قائمة ابداً لكن لو لم يرخص للمكفر في اجراء كلمة الكفر على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان لزم أن يفوت حق العبد صورة بخراب بنيته ومعنى بزهوق روحه وخروجه من البدن وحق الله تعالى يفوت صورة ظاهراً باجراء كلمة الكفر على اللسان ولا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فذلك كان الاخذ بالعزيمة في هذا النوع وبذل نفسه حسبة لله تعالى في دينه أولى ويناب لقيام الحرمة ودليلها ومثل ذلك في كل ما كان من العبادات مفروضاً عيناً كالصلاة وأكل مال الغير والصوم الفرضي والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ونحو ذلك ففي هذه الصور أباح الشارع العمل بالرخصة بفعل ضدها لكن اذا أخذ بالعزيمة وبذل نفسه كان أولى. الثاني وهو الذي هو رخصة حقيقة ولكن الاول أحق منه لكونه رخصة ما أباح الشارع فعله مع قيام الدليل المحرم دون حكمه الذي هو الحرمة وذلك كافتطار المسافر في رمضان فان المحرم للافتطار وهو الدليل الذي

الشامل للواجب والمندوب والمكروه والمباح المصطلح عليه ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم أبغض المباح الى الله الطلاق قلنا لو أراد ذلك لما جعله أوجب الصوم عند شهود الشهر قائم وشهود الشهر قائم لكن حرمة الافطار غير قائمة لان الشارع رخص في الافطار لعذر السفر بناء على أن سبب وجوب الصوم تراخي حكمه لقوله تعالى « فعدة من أيام أخر » والاخذ بالعزيمة اولى من الرخصة لقيام دليلها الا أن يضعفه الصوم فيكون الاخذ بالرخصة والافطار اولى والمراد بالاباحة في هذين النوعين تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوى او بدونه فيشمل الواجب والمندوب وخلاف الاولى والمباح والمراد من الحرمة التي تقابل الاباحة فيهما ماهي اعم من ان تكون في جانب الفعل او في جانب الترك فيشمل الحرام والفرض والواجب ايضا فلا يكون بين حصر الرخصة الحقيقية في النوعين المذكورين وبين جعل العزيمة التي تقابلها شاملة للاحكام الخمسة منافاة وبدل لان هذا هو مرادهم ما ذكروه وذكرناه في القسمين من الامثلة ، فان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والعبادات المفروضة كالصلوات الخمس والايمان واجبة الفعل محرم الترك وكذا صوم المسافر بالنظر الى قيام سبب الوجوب واجب الفعل محرم الترك لكن تراخي وجوبه فتراخت حرمة الترك ومرادنا بكون العزيمة تشمل الاحكام الخمسة انها تشملها في ذاتها فلا ينافي انها في مقابلة هذين النوعين من الرخصة منحصرة في الفرض والواجب والحرام وذلك لأن الاخذ بالعزيمة فيهما وبذل نفسه اولى وذلك لا يتصور في ترك السنة حالة الخوف أو ترك الجماعة حالة المطر ونحو ذلك ومن هذا يعلم أننا لو حملنا ما جزم به الغزالي في المستصفي والامدى في كتابيه الاحكام ومنتهى السؤل وابن الحاجب في كبريه من أن العزيمة تختص بالواجب على أن المراد بالعزيمة ما يقابل الرخصة ويكون الاخذ فيه بالعزيمة اولى من الرخصة وأردنا بالواجب في كلام هؤلاء الائمة ما هو الاعم من واجب الفعل وواجب الترك لكان محملا صحيحا وحينئذ يوافق قولهم هذا ما هو الحق من ان العزيمة في ذاتها شاملة للاحكام الخمسة كما سبق وكذلك لو حملنا ما قاله الامام الرازي من أن مورد القسمة هو الجائر على الجائر

قسماً للواجب والمندوب وعطفه عليهما ففعله ذلك دليل على ارادة المستوى الطرفين وقد يقال مراده بالمباح ما ليس فعله راجحاً وهو غير الواجب والمندوب ولكنه أيضاً خلاف الاصطلاح والصواب تمثيله بالسلم والعرايا والاجارة والمساقاة وشبه ذلك من العقود فانها رخصة بلا نزاع لان السلم والاجارة عقدان على

بالمعنى الاعم الصادق بالأذن في الفعل مع المنع من الترك وبالأذن في الترك مع المنع من الفعل والأذن في الفعل أو الترك أوفيهما مع عدم المنع كان قوله غير مناف لقول من قال ان العزيمة شاملة للاحكام الخمسة ويكون هذا محملاً حسناً وكذا يحمل ما قاله القرافي على العزيمة في مقابلة النوعين المذكورين وفي مقابلة ترك السنة حالة الخوف وترك الجماعة حالة المطر ونحوه وهو محمل حسن أيضاً وبذلك تتحد جميع الاقوال على ما هو الحق من أن العزيمة في ذاتها شاملة للاحكام الخمسة ويرتفع الخلاف ، والثالث : وهو الذي هو رخصة مجازاً وهو أتم في المجازية أي أبعد عن الحقيقة من النوع الآخر ما وضعه الشارع عنا في شريعتنا من الاغلال والآصار كقتل النفس في صحة التوبة وغير ذلك فهذه الاحكام من حيث انها كانت واجبة على غيرنا وتغيرت من عسر الى يسر فلم تجب علينا توسعة وتخفيفاً شابهت الرخصة حيث كان فيها مطلق الانتقال من عسر الى يسر فسميت رخصة لكن لما كان السبب معدوماً في حقنا والحكم غير مشروع اصلاً بالنظر اليه لم تكن رخصة حقيقة بل مجازاً والرابع وهو الذي هو رخصة مجازاً لكنه أقرب من حقيقة الرخصة من النوع الذي قبله ما سقط عنا مع كونه مشروعاً في الجملة فن حيث انه سقط لم يكن رخصة ومن حيث انه مشروع في حقنا في الجملة كان شبيهاً بالرخصة الحقيقية بخلاف القسم الثالث فانه لما لم يكن مشروعاً في حقنا أصلاً وكان سببه معدوماً أيضاً كان أبعد من الرخصة الحقيقية والقسم الرابع كقول الراوي نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فان الاصل في البيع أن يلاقى عيناً موجودة عند البائع وهذا الحكم مشروع في حقنا لكنه سقط في السلم حتى لم يبق وجود المبيع عزيمة ولا مشروعاً بل وجود المبيع يفسد السلم وكذا أكل الميتة وشرب الخمر عند الاضطرار فان حرمتها ساقطة في

معدوم والمساقاة على معدوم مجهول والعرايا يبيع الرطب بالتمر فجوزت للحاجة اليها وقد ثبت التصريح بذلك في الحديث الصحيح فقال وأرخص في العرايا مع كونها رخصة فهي مباحة لا طلب في فعلها ولا في تركها فيصدق عليها الخد فيقال حكم ثابت على خلاف الدليل لعذر ولا يصح تمثيل المباح بمسح الخلف لان غسل

حال الاضطرار مع كونها ثابتة في الجملة أى في حال الاختيار لقوله تعالى « وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه » ومن هذا تعلم أن قول الاسنوي والصواب تمثيله بالسلم الى أن قال بلا نزاع مراده بلا نزاع عند أئمة الشافعية أما على الصحيح عند أئمة الحنفية فهذه الانواع التي ذكرها من الرخصة المجازية وكذا أكل الميتة وشرب الخمر عند الاضطرار على أن بعض الشافعية ينزع أيضاً في كون السلم رخصة فقد قال الكوراني ان كون السلم رخصة ممنوع ونقله عن الغزالي في المسمى وذلك لأن الغزالي تردد في كون السلم رخصة فقال قد يقال انه رخصة لان عموم نهيهِ عن بيع ما ليس عند الانسان يوجب تحريمه ثم قال ويمكن أن يقال السلم عقد آخر فهو بيع دين فافتراقهما في الشرط لا يلحق أحدهما بالرخصة فيشبه أن يكون هذا مجازاً فان قول الراوى نهى عن بيع ما ليس عندك ورخص في السلم تجوز في العبارة . قلت وقريب من هذين الاحتمالين وجهان نقلهما الماوردي ان السلم أصل بنفسه أو عقد تحريم جوز للحاجة اهـ والحاصل ان الشافعية شرطوا في الرخصة أن يكون المقتضى للحكم الاصل الذي هو سببه قائماً ويعارضه المانع لسبب راجع عليه فالعذر الذي شرطوه في الرخصة هو في الحقيقة مانع من ظهور تأثير السبب المقتضى للحكم مع قيام سبب ذلك الحكم ، ولا يكون الحكم رخصة الا اذا توفرت فيه هذه القيود التي منها ان يكون السبب قائماً وان التغير انما هو للعذر فقط لان فقد السبب وهذا هو الذي صرح به الولي العراقي والجلال الحلي في شرحيهما على جمع الجوامع وهذا الذي يقول به الشافعية يقول به الحنفية أيضاً لما علمت ان أئمة المذهبين متفقون على حقيقة الرخصة وان الحكم لا يكون رخصة الا اذا توفرت فيه تلك القيود التي أخذت في تعريفها المتقدم وهذه الرخصة هي الرخصة الحقيقية بقسميها المارين في تقسيم

الرجل أفضل منه كما جزم به المتقدمون من أصحابنا والمتأخرون ومنهم ابن الرفعة في الكفاية والنووي في شرح المذهب ولا نعلم فيه خلافاً . وقوله « والا فعزيمة » أى وان ثبت الحكم لكن لا على خلاف الدليل لعذر فهو العزيمة فيعلم بذلك أن العزيمة في الاصطلاح هو الحكم الثابت لا على خلاف الدليل كإباحة الاكل والشرب أو على خلاف الدليل لكن لا لعذر كالتكاليف وأما في اللغة فهو القصد المؤكد ومنه عزمت على فعل الشيء . قال الجوهري عزمت على كذا عزما وعزما بالضم وعزيمة وعزما اذا اردت فعله وقطعت عليه قال

الحنفية وأما الثالث من الاقسام المتقدمة فهو رخصة مجازية اتفاقاً لعدم مشروعيته في حقنا بل هو شريعة من قبلنا نسخت في حقنا وأما الرابع فمنه ما هو رخصة مجازية اتفاقاً بين الحنفية كقصر الصلاة في السفر والسلم ومنه ما هو رخصه مجازية على الصحيح كأكل الميتة وشرب الخمر عند الاضطرار كما ان الشافعية قد اتفقوا على ان قصر الصلاة في السفر من الرخصة الحقيقية لما قد منعهم واختلقوا في السلم ونحوه ففريق منهم لم يجعل السلم من الرخصة الحقيقية وانما جعله شبيهاً بالرخصة لعدم قيام المقتضى حقيقة فان السلم ليس بمحرام أبيع للعذر كما هو مذهب الحنفية واحد الوجهين في كلام الغزالي والماوردي وفريق جعل السلم ونحوه من الرخصة حقيقة بناء على فهمه ان المقتضى للحكم الاصلى موجود فتكون السهولة التي وردت في السلم وتضمنها دليل جوازه جاءت على خلاف مقتضى الدليل المحرم وهو حديث حكيم بن حزام الناهى عن بيع ما ليس عند الانسان فشرط العندية في البيع ليتمكن تسليم المبيع وهذا عام يشمل السلم كما يشمل غيره من البيوع لكن أسقط هذا الشرط في السلم تسهلاً على الناس لكن لا يخفى ان هذا الشرط سقط في السلم بحيث لم يبق مشروعا اصلاً فيه حتى كانت العندية فيه مفسدة له كما صرح به الزركشى وبهذا تعلم ان الواجهة هو مذهب الحنفية وهو واحد الوجهين في كلام الغزالي والماوردي وتعلم ايضا ان التمثيل بالسلم على الوجه الآخر في كلامهما وهذا القدر كاف في التمثيل فلا اعتراض على من مثل بالسلم ولكن الاعتراض يتوجه على من قال انه رخصة بلا نزاع لما علمت ان في ذلك زواها وان الواجهة انه ليس برخصة وانما هو شبيه بالرخصة

الله تعالى « ففسى ولم نجد له عزمًا » أى جزماً . وههنا بحثان : أحدهما ان المصنف قد تبع صاحب الحاصل فى جعل الرخصة والعزيمة قسمين للحكم ^(١) وذكر القرافى فى كتبه أيضاً مثله وجعلهما غير هؤلاء من أقسام الفعل منهم الآمدى

(١) قال الاسنوى « وههنا بحثان أحدهما أن المصنف تبع صاحب الحاصل فى جعل الرخصة والعزيمة قسمين للحكم الى آخره » وأقول اعلم أن صاحب الحاصل وهو العلامة الارموى جعلهما قسمين للحكم وتبعه المصنف وجرى عليه صاحب التحصيل وصاحب جمع الجوامع والكمال بن الهمام فى تحريره وصاحب مسلم الثبوت وذكر القرافى فى بعض كتبه مثل ذلك وقد جعلهما الآمدى وابن الحاجب والامام فى المحصول وآخرون من أقسام الفعل الذى هو متعلق الحكم ومما لا شبهة فيه أنه يلزم من تقسيم الفعل الذى هو متعلق الحكم الى رخصة وعزيمة أن ينقسم الحكم أيضاً الى رخصة وعزيمة فان الحكم المتغير من عسر الى يسر هو صفة الفعل الذى هو موصوفه ومتعلقه وهو فعل المكلف فتقسيم الفعل هنا الى رخصة وعزيمة كتقسيم الفعل الذى هو متعلق الحكم الى واجب ومندوب واخواتهما فانقسم الحكم تبعاً الى وجوب وندب واخواتهما وههنا خلاف آخر فى الرخصة والعزيمة ففريق جعلهما من خطاب التكليف وجرى عليه المصنف وصاحب مسلم الثبوت وغيرهما وفريق جعلهما من أقسام الحكم الوضعى وزيفه صاحب مسلم الثبوت فى الحاشية بقوله فيه رد على من جعل الرخصة قسماً من خطاب الوضع وذلك لأنها ما يكون واجباً ومندوباً ومباحاً وهى من أقسام الحكم التكليفى وفيه ما فيه اه قال المولوى عبد الحق لعل وجهه أى وجه قوله وفيه ما فيه أن المنتقسم لها انما هو مصداق الرخصة وهو من خطاب التكليف بلا ريب والكلام فى نفس مفهومها الذى هو عبارة عن تغير الحكم من عسر الى يسر فهى من الاحكام الوضعية اه وما قيل فى الرخصة مما ذكر يقال مثله فى العزيمة لانهما قسمان لمقسم واحد فهو اما الحكم الوضعى واما الحكم التكليفى ومن هذا الذى قاله المولوى عبد الحق بأن من جعل الرخصة والعزيمة من أقسام الحكم الوضعى

وابن الحاجب والامام فقال في المحصول الفعل الذى يجوز للكاف الاتيان به اما ان يكون عزيمة أو رخصة هذا لفظه بحروفه وذكر في المنتخب أيضا مثله فانه قسم المباح الى الرخصة والعزيمة وأراد المباح بتفسير الاقدمين وهو ما يجوز فعله واجبا كان أو غيره وكلام التحصيل أيضا قريب منه ونقل القرافى عن المحصول أنه قسر الرخصة بجواز الاقدام على الفعل مع قيام المانع والعزيمة بجواز الاقدام مع عدم المانع وهذا غلط على المحصول فانه انما فسر به بالفعل . البحث الثانى ان حد العزيمة في كلام المصنف يدخل فيه الاحكام الخمسة ^(١) والامام نخر الدين

نظر الى مفهوم الرخصة والعزيمة ومن جعلهما من أقسام خطاب التكليف نظر الى الماصدقات يعلم أن الخلاف لفظى لكن لا يخفى أن المعول عليه انما هو الماصدقات دون المفهوم فانه أمر اصطلاحى لا مدخل له في الاحكام التى هى المقصودة بالذات فكان النظر الى الماصدقات أولى من النظر الى المفهوم فلذلك كان الاولى جعل الرخصة والعزيمة من أقسام الحكم التكليفى كما صنع المصنف ولا وجه لقول صاحب مسلم الثبوت فى الحاشية وفيه ما فيه ، ومن ذلك الذى قدمناه أيضا يعلم أن الخلاف لفظى أيضا بين من جعل الرخصة والعزيمة من أقسام الفعل الذى هو متعلق الحكم وبين من جعلهما من أقسام الحكم التكليفى لما علمت أنه يلزم من تقسيم الفعل الذى هو متعلق الحكم الى رخصة وعزيمة تقسيم الحكم الى رخصة وعزيمة وبالعكس . فقول الاسنوى فيما نقله القرافى عن المحصول انه فسر الرخصة بجواز الاقدام على الفعل الى آخره وهذا غلط مراده منه أنه غلط فى نسبة ذلك للامام فى المحصول لان الامام فى المحصول جعل الرخصة والعزيمة من أقسام الفعل الذى هو متعلق الحكم ومقتضى كلام القرافى أن الامام جعلهما فى المحصول من أقسام الحكم نفسه وقد علمت أنه يلزم من تقسيم الفعل الذى هو متعلق الحكم تقسيم الحكم وبالعكس فلعل القرافى نسب الى الامام فى المحصول أنه جعلهما من أقسام الحكم للإشارة الى ما قلنا

(١) قال الاسنوى « البحث الثانى ان حد العزيمة فى كلام المصنف يدخل فيه

في المحصول وغيره جعلها تطلق على الجميع ماعدا المحرم فانه جعل مورد التقسيم الفعل الجائز كما تقدم والقرا في خصها بالواجب والمندوب لا غير فقال في حدها طلب الفعل الذي لم يشتهر فيه مانع شرعى قال ولا يمكن أن يكون المباح من العزائم فان العزم هو الطلب المؤكد فيه: ومنهم من خصها بالواجب فقط وبه جزم الغزالي في المستصفي والآمدي في الاحكام ومنتهى السؤل وابن الحاجب في المختصر الكبير ولم يصرح بشيء في المختصر الصغير فقالوا: العزيمة ما لزم العباد بإيجاب الله تعالى وكأنهم احتزروا بإيجاب الله تعالى عن النذر ولم يذكر ابن الحاجب هذا القيد

الاحكام الخمسة الى آخره» وكذا مقتضى تعريف جمع الجوامع أن العزيمة تنقسم الى الاحكام الخمسة كما يشير اليها عبارة الجلال في شرحه عليه وهو الحق على ما قاله صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحُرمة والكراهة وغيرها أن العزيمة اسم للحكم الاصلى في الشرع على الاقسام من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها اذ غير أن قوله وغيرها بعد ذكر جميع الاحكام مستدرك لأنه لم يبق من أقسام الحكم ما يدخل تحت قوله وغيرها فان ما قبله قد استغرق جميع الاقسام ومن هذا تعلم ما في كلام الامام في المحصول من جعله العزيمة في مقابلة الرخصة ما تطلق على الجميع ما عدا الحرام وما في كلام القرافي حيث خص العزيمة بالواجب والمندوب وما في كلام من خصها بالواجب كالغزالي والآمدي وابن الحاجب في كبيره فان كل هذه الاقوال خلاف الحق ولذا خالفها المصنف وصاحب جمع الجوامع ومن وافقهما ولا تنس ما قدمناه من انه يمكن ارجاع ما قاله الامام في المحصول ومن وافقه وما قاله القرافي ومن وافقه وما قاله الآمدي وابن الحاجب في كبيره والغزالي الى ما هو الحق من أن العزيمة بذاتها تشمل الاحكام الخمسة وأن ما قاله كل فريق من هذه الفرق المخالفة انما قاله لاعتبار خاص لا ينافي ما هو الحق كما بيناه من قبل فارجع اليه

قال « الفصل الثالث - في احكامه

وفيه مسائل

﴿ الأولى ﴾

الوجوب قد يتعلق بمعين ^(١) وقد يتعلق بمبهم من أمور معينة كخصال الكفارة ونصب أحد المستمدين للإمامة . وقالت المعتزلة الكل واجب على معنى أنه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان به ولا خلاف في المعنى . وقيل الواجب معين عند الله تعالى دون الناس . ورد بأن التعمين يحيل ترك ذلك الواجب والتخيير يجوز . وثبت اتفاقاً في الكفارة فانتفى الاول . قيل يحتمل أن المكلف يختار المعين أو يعين ما يمتناره أو سقط بفعل غيره . وأجيب عن الاول بأنه يوجب تفاوت المكلفين فيه وهو خلاف النص والاجماع وعن الثاني بأن الوجوب محقق قبل اختياره وعن الثالث بأن الآتى بأيا آت بالواجب اجماعاً « أقول عقد المصنف هذا الفصل لاحكام الحكم الشرعى وجعله مشتملاً على سبع مسائل والامام نضر الدين ذكر ذلك في الاوامر والنواهي وجعل الاربعة الاخيرة من

(١) قال المصنف « الفصل الثالث في أحكامه وفيه مسائل - الاولى الوجوب

قد يتعلق بمعين الى آخره » أقول موضوع مسألة الواجب المخبر هو ما اذا أمر لشارع بواحد مبهم من أشياء محصورة معينة بالنوع وذلك كخصال الكفارة في قوله تعالى « فكفارته اطعام عشرة مساكين » الآية وكجزاء الصيد في قوله تعالى « جزاء مثل ماقتل من النعم » الآية - ولا خلاف لاحد من العلماء في ورود الامر بأحد شيئين أو أشياء محصورة معينة تعييناً نوعياً كما في الآيات المارة وغيرها من الآيات الاخرى والاحاديث وانما الخلاف فيما أوجبه ذلك الامر وتعلق به قال أهل السنة هو واحد مبهم وقالت المعتزلة الواجب الذي تعلق به الامر هو الكل قال المصنف على معنى أنه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان به فلا خلاف في المعنى الى آخر ما حكاه

هذه المسائل السبع في الاحكام كما ذكره المصنف وأما الثلاثة الاولى لجعلها في أقسامه لاني أحكامه فقال النظر الاول في الوجوب والبحث اما في أقسامه أو أحكامه . أما أقسامه فاعلم أنه بحسب المأمور به ينقسم الى معين ومخير وبحسب وقته الى مضيق وموسع وبحسب المأمور الى واجب على التعمين وواجب على الكفاية هذا كلامه وذكر مثله صاحب الحاصل وصاحب التحصيل والمصنف جعل الكل في أحكام الحكم وليس بجيد^(١) ثم انه أطلق الحكم وانما هي أقسام للوجوب

(١) قال الاسنوي « عقد المصنف هذا الفصل لاحكام الحكم وجعل الكل في أحكام الحكم وليس بجيد » وأقول اذا نظرنا الى الخلاف بيننا وبين المعتزلة نجد أن موضوعه في أنه هل يصح تعلق الامر بواحد مبهم من أشياء معينة بالنوع أو لا يصح تعلقه بواحد مبهم كذلك فقولنا الذي حكاه المصنف بقوله الوجوب قد يتعلق بمعين وقد يتعلق بمبهم من أمور معينة مبنى على أن تعلق الامر بواحد لا بعينه من أشياء معينة صحيح لغة وشرعاً وعقلاً وحينئذ يبق الامر الوارد بذلك على ظاهره ويوجب واحداً لا بعينه وقالت المعتزلة هو غير صحيح شرعاً وعقلاً فيلزم تأويل ما ظاهره تعلق الامر بواحد مبهم من أشياء معينة فيكون وجباً للكل عند فريق منهم أو لبعض معين عند الله تعالى على ما قاله المصنف ومن هذا تعلم أنه يجوز أن نجعل ذلك من أقسام الحكم وأن نجعله من أحكامه . ننا اذا نظرنا الى الوجوب نفسه وأنه منقسم باعتبار تعلقه الى متعلق بمعين وغير معين كان من أقسام الحكم واذا نظرنا الى أن المنقسم على الحقيقة هو تعلق لوجوب لا نفس الوجوب كان من أحكامه ولما كان الاقرب في المسائل السبع أن يكون الانقسام بالاعتبار الاخير جعلها المصنف كلها من احكام الحكم أما لاقسام الاربعة الاخيرة فقد سلم الاسنوي أنها من أحكام الحكم وأما الثلاثة الاولى فهي التي ينازع فيها فنقول قد علمت أن الخلاف بيننا وبين المعتزلة إنما هو في صحة تعلق الوجوب بواحد لا بعينه وعدم صحة ذلك فالمعتزلة قالوا بالثاني . بنوا قولهم بوجوب الكل على ذلك وبنينا قولنا على صحة ذلك فكان مبنى الخلاف بيننا وبينهم انه هل يصح تعلق الوجوب بواحد مبهم أو لا يصح وهذا حكم

خاصة * المسألة الاولى في انقسام المأمور به الى معين وغيره. اعلم ان الوجوب قد يتعلق بشيء معين كالصلاة والحج وغير ذلك ويسمى واجباً معيناً وقد يتعلق بواحد مبهم من أمور معينة أى بأحدها ويسمى واجباً مخيراً ثم هذا على قسمين: قسم يجوز الجمع بين تلك الامور وتكون أيضاً أفرادها محصورة كخصال الكفارة فان الوجوب يتعلق بواحد من الاطعام والكسوة والعنق ومع ذلك يجوز اخراج الجميع. وقسم لا يجوز الجمع ولا تكون أفرادها محصورة^(١) كما اذا مات الامام الاعظم ووجدنا جماعة قد استعدوا للإمامة أى اجتمعت فيهم الشرائط فانه يجب على الناس أن ينصبوا منهم واحداً ولا يجوز نصب زيادة عليه. وذكر المصنف هذين المثالين

يتعلق بالحكم وهو الوجوب وليس من أقسام الحكم نفسه وهو الوجوب الابتدائي وجعل الوجوب منقسماً باعتبار حكمه وكذا يقال في انقسامه الى مضيق وموسع انما هو انقسام باعتبار تعلقه بفعل في وقت لا يسه غيره أو يسهه وغيره وكذلك انقسامه باعتبار المأمور انما هو انقسام باعتبار تعلقه بفعل من يجب عليه فرجع جميع الاقسام الى أحكام الحكم أولاً وبالذات والى نفس الحكم تبعاً فكان ما فعله المصنف من جعله المسائل السبع في أحكام الحكم أولى مما فعله الامام نضر الدين يرشدك الى هذا الذى قلناه قول الاسنوى انما هي اقسام للوجوب خاصة ومن المعلوم انها ليست أقساماً للوجوب باعتبار ذاته لان الوجوب باعتبار ذاته واحد لا تعدد فيه والمصنف وان أطلق الحكم في عنوان الفصل لكنه في الاقسام لم يطلق بل قال الأولى الوجوب الى آخره فجعل المقسم هو الوجوب وقسمه باعتبار تعلقه بمعين وتعلقه بغير معين وهكذا فعل في سائر المسائل السبع فلا وجه للاعتراض

(١) قال الاسنوى «وقسم لا يجوز الجمع ولا تكون أفرادها محصورة الى آخره» أقول هكذا في النسخة المطبوعة بزيادة لا النافية في قوله «ولا يكون الى آخره» وهو خطأ في الطبع والصواب حذف لا كما يدل عليه ما قبله وما بعده من أن الواجب المخير يكون الأمر فيه بواحد مبهم من شيئين أو أشياء محصورة معينة بالنوع

لاجل هذا المعنى ولا يتصور التكليف بواحد مبهم من أمور مبهمة لانه تكليف بما لا يعلمه الشخص ويكون الواجب واحداً مبهماً من أمور أى أحدها لا بعينه نقله في المحصول والمنتخب عن الفقهاء فقط ولم ينقل عن الاصوليين تصريحاً بموافقتهم ولا مخالفتهم بل ظاهر كلامه المخالفة لانه أبطل ما استدلوا به وكذلك فعل صاحب الحاصل والتحصيل نعم نقله الآمدى عن الفقهاء والاشاعرة وارتضاه واختاره أيضاً ابن الحاجب. ولك أن تقول أحد الاشياء قدر مشترك بين الخصال كلها لصدقه على كل واحد منها وحينئذ فلا تعدد فيه وإنما التعدد في محاله فان المتواطىء موضوع لمعنى واحد صادق على أفراد كالانسان وليس موضوعاً لمعان متعددة واذا كان أحد الخصال هو متعلق الوجوب كما تقدم استحالة فيه التخيير وإنما التخيير في الخصوصيات وهى خصوص الاطعام مثلاً أو الكسوة أو الاعتاق فالذى هو متعلق الوجوب لا تخيير فيه والذى هو متعلق التخيير لا وجوب فيه وهذا نافع في كثير من المباحث الآتية فافهمه . (واعلم) أن المصنف حكى في هذه المسئلة ثلاثة مذاهب أحدها ما تقدم والثانى ما نقله عن المعزلة أن الامر بالاشياء على التخيير يقتضى وجوب الكل على التخيير قالوا والمراد من قولنا ان الكل واجب على التخيير^(١) هو انه لا يجوز للمكلف ترك جميع

(١) قال الاسنوى « قالوا والمراد من قولنا ان الكل واجب الى آخره » فالخلاف بيننا وبين القائلين بوجوب الكل لفظى على هذا كما يصرح به قول المصنف فلا خلاف في المعنى لكن قياسهم هذا على فرض الكفاية انه لو أتى بجميع خصال الكفارة يثاب ثواب واجبات متعددة ولو ترك الجميع يائىم اثم من ترك واجبات متعددة بقدرها كما أن الواجب الكفائى لو فعله جميع المكلفين به أثيب كل واحد منهم ثواب واجب ولو تركوه جميعاً اثم كل واحد منهم اثم تارك الواجب يقتضى أن الخلاف معنوى وهذا ما جرى عليه في نقل هذا المذهب صاحب مسلم الثبوت وجرى عليه كذلك السكال بن الهمام في تحريره وكذا غيره في غيره والحاصل أن المتفق عليه بين من نقلوا هذا المذهب أنهم قائلون مع قولهم بوجوب الكل أن الواجب يسقط بفعل أى واحد من الخصال ولا يلغى أن

الافراد ولا يازم الجمع بينها وهذا بعينه هو قول الفقهاء فلا خلاف في المعنى وحينئذ فلا حاجة الى دليل يرد عليهم فان قيل بل الخلاف في المعنى وهو الثواب على الجميع القول أنه يثاب عليها لو أتى بها ثواب واجبات ويأثم بتركها اثم ترك واجبات متعددة بقدرها ينافي ما اتفقوا عليه من أنهم قائلون بسقوط الواجب بفعل أى واحد منهم فان ايجاب الكل على وجه ما ذكر من الثواب على الجميع عند الفعل والاثم على الجميع عند الترك لا يتصور الا اذا كان ترك كل واحد منها ممتنعاً شرعاً مطلقاً سواء فعل غيره معه أم لا وحينئذ لا يسقط بفعل واحد منها مع ترك آخر منها وأجابوا عن ذلك بأن التنافي انما يكون لو أريد الكل المجموع أى من حيث الاجتماع فان عدم المجموع حينئذ قد يكون بعدم جزء منه وقد يكون بعدم جميع الاجزاء وأما اذا أريد الكل البدلى فعدمه ليس الا بعدم جميع الاجزاء لأن الكل البدلى ليس الا الفرد المنتشر الصادق بأى واحد منها وعدم الفرد المنتشر انما يكون بعدم الافراد كلها بحيث لا يفعل واحد منها لأن الفرد المنتشر يوجد بوجود واحد منها والعدم على وجه ما ذكر هو الذى منعه الشارع فيكون الاثم بتركه لكن على هذا الجواب يرجع قول هؤلاء المعتزلة الى قولنا ولا يأثم بترك الجميع اثم تارك واجبات متعددة بقدرها كما لا يثاب على فعل الجميع ثواب واجبات متعددة بقدرها ومن فعل واحداً منها سقط عنه الوجوب فهذا الجواب فى الحقيقة جواب بمنع تفريع استحقاق ثواب واجبات بقدرها لو فعلها جميعاً واثم تارك واجبات متعددة لو تركها جميعاً على القول بوجوب الكل ولذلك لم يصحح امام الحرمين نقل وجوب الكل الذى يتفرع عليه ما ذكر عن أبى هاشم وقال فلا خلاف فى المعنى ونقل الزركشى عن امام الحرمين أن القاضى أباهاشم قال لا يأثم التارك اثم من ترك واجبات ولا يثبت لمن فعل الجميع ثواب واجبات ومن فعل واحداً سقط عنه الوجوب ونازع الزركشى فى ذلك وقال ان مبنى الخلاف هو الحسن والقبح فالمعتزلة يقولون بهما والوجوب عندهم تابع للحسن الخاص بالفعل ونحن لا نقول بذلك فالوجوب عندنا لا يتبع الحسن الخاص بالفعل فيجب على رأى المعتزلة عند التخيير استواء الجميع فى الحسن الخاص والا

والعقاب عليه فلما لافان الآمدي نقل في الاحكام انه لا ثواب ولا عقاب الا على
 لوقع التخيير بين حسن وغيره هذا تحقيق ما نقلوه عن أبي هاشم ولذلك قال
 الناصرون لمذهبه ان ايجاب واحد مبهم ممتنع لأنه لو كان واحد من الثلاثة واجباً
 واثنان غير واجبين خلا اثنان عن المقتضى للجور فلا بد أن يكون كل واحد
 منها بخصوصه مشتملاً على صفة تقتضى وجوبه ولكن كل واحد منها يقوم مقام
 الآخر ولهذا سمي بالواجب الخير اهـ ما خصاً ووافقه الولي العراقي على ذلك وعلى
 هذا يكون ما فرعه على هذا القول من استحقاق ثواب واجبات متعددة بقدرها
 اذا فعلها جميعاً واثم واجبات متعددة بقدرها اذا تركها جميعاً ويمتنع التنافي بين
 هذا وبين القول بسقوط الجور بواحد منها بأن الشارع جعل كل واحد منها
 يقوم مقام الآخر في سقوط وجوبه فكل واحد منها واجب يثاب على فعله
 ويعاقب على تركه لكن الشارع جعل كل واحد منها يقوم مقام الآخر في سقوط
 الطلب ، وفي النجم اللامع ان هذا القول نقله القاضي عن الجبائي وابنه وبعض
 أصحابه قال صاحب المصادر واختاره الشريف المرتضى وقال الباجي واختاره
 ابن خُوَيز مندداد من مالكية العراق واليه ذهب بعض أصحاب أبي حنيفة ومع
 هذا كله قد اختلفوا في أن هذا الخلاف لفظي أو معنوي فقال أبو اسحاق
 وامام الحرمين والبيضاوي انه لفظي وهو مبني على ما قاله القاضي أبو هاشم بناء
 على ما نقله الزركشي عن امام الحرمين عنه كما تقدم واختاره ابن القشيري وابن
 السمعاني في القواطع وسليم الرازي في التقرير والامام الرازي في المحصول على
 معنى أنه لا يجوز الاخلال بالجميع وترك كل فرد منها ولا يجب عليه الايتان بكل
 واحد منها واذا أتى بواحد منها كفى في سقوط التكليف وهذا بعينه
 قول الفقهاء الصحيح عندنا وقال القاضي أبو الطيب الطبري بل الخلاف
 معنوي لأننا نخطئهم في اطلاق اسم الوجوب على الجميع لاجماع المسلمين
 على أن الواجب في الكفارة الخيرة أحد الامور وقال الاصفهاني الذي يظهر
 من كلام الغزالي وابن فورك انه معنوي واختاره ابن التلمساني والآمدي وغيرهم
 وهو مبني على ما قاله الزركشي وحققه في النقل عن أبي هاشم وان مبني الخلاف

البعض . (واعلم) أن وصف الكل بالوجوب يلزمنا أيضاً القول به لأن كل حكم
هنا هو الخلاف في الحسن والقبح واختار الشارح الاسنوي تبعاً للمصنف أن
الخلاف لفظي ونقل عن الآمدي أنه نقل عنهم في الأحكام أنه لا ثواب ولا
عقاب الا على البعض ثم قال ان وصف الكل بالوجوب يلزمنا أيضاً القول به لأن
كل حكم ثبت للأعم ثبت للاخص بالضرورة لاشتماله عليه وقد تقدم أن الوجوب
ثابت لمسمى احدى هذه الخصال فيكون ثابتاً لكل واحدة منها لاشتمالها
عليه نعم يصدق على كل واحد أنه ليس بواجب باعتبار خصوصه اهـ . هذا ما
قالوه وأقول لا خلاف لاحد في الواجب الخير وورود الصيغة به في الكتاب
والسنة كما سبق وأما الخلاف فيما هو الواجب فقلنا ان الواجب هو واحد لا بعينه
وقالت المعتزلة ان الواجب هو الكل واستدلوا على قولهم بأنه لو كان الواجب
واحداً لا بعينه من حيث هو احدها مبهماً لكان الخير فيه الجائر تركه واحداً
لا بعينه من حيث هو احدها مبهماً والخير فيه ان تعدد لزم التخيير بين واجب
وغير واجب وهو يرفع حقيقة الوجوب اذ المكلف أن يختار غير الواجب لمكان
التخيير وبتركه لعدم الوجوب وان اتحد لزم اجتماع التخيير وهو جواز الترك
والوجوب وهو عدم جواز الترك في شيء واحد وهما متناقضان وأجاب القائلون
بأن الواجب واحد مبهم بأن الواجب وهو القدر المشترك بينهما وهو أحدها غير
معين الصادق على كل واحد منها معين ومتحد ولا تخيير فيه والتخيير في خصوص
كل واحد منها على معنى أنه يجوز للمكلف أن يحقق فيه القدر المشترك وهو
احدها مبهماً فتعلق الوجوب وهو القدر المشترك لا إبهام فيه ولا تعدد ولا
تخيير وما يتحقق به هذا القدر المشترك هو كل واحد بخصوصه مبهم ومتعدد
وفيه التخيير . فتلخص من هذا اننا لا نقول بوجوب كل واحد من الاشياء
المعينة التي وقع فيها التخيير بخصوصه وان كنا نقول بوجوب القدر المشترك
الذي يتحقق في كل واحد منها فوقع كل واحد منها واجباً ان فعله باعتبار
انه تمام أحدها مبهماً الذي هو القدر المشترك لا باعتبار خصوصه ومن هـ
تعلم أن قولنا بوجوب الكل يغير قول المعتزلة بوجوب الكل فان قولهم

ثبت للاعم ثبت للاخص بالضرورة لاشتماله عليه وقد تقدم أن الوجوب ثابت لمسمى احدى الخصال فيكون ثابتاً لكل واحد منها لاشتماله عليه . نعم يصدق

بوجوب الكل هو على معنى أن كل واحد منها واجب بخصوصه وقولنا بوجوب الكل هو على معنى أن كل واحد منها واجب باعتبار أنه تمام القدر المشترك لا باعتبار خصوصه فقول الاسنوى ان وصف الكل بالوجوب يلزمنا أيضاً القول به الى آخره ان كان مراده بوجوب الكل وجوب كل واحد منها باعتبار انه تمام احدها مبهماً وهو القدر المشترك كما هو ظاهر قوله ان كل حكم ثبت للاعم ثبت للأخص وقوله نعم يصدق على كل واحد أنه ليس بواجب باعتبار خصوصه فهو مسلم ولكن ليس هذا هو معنى وجوب الكل عند المعتزلة لان معناه أن كل واحد بخصوصه واجب عنده لما قدمناه عن الزركشى وهو مقتضى قواعد مذهبهم وان كان مراده أنه يلزمنا القول بما ذكر على الوجه الذى يقوله المعتزلة فغير مسلم وهذا يقتضى أن الخلاف معنوى والحاصل أن من قال ان الخلاف بيننا وبين المعتزلة في الواجب الخير معنوى بنى قوله على ان هذا الخلاف مبنى على الخلاف بيننا وبينهم في الحسن والقبح العقلين وفى أن الاحكام الشرعية تابعة لما في الافعال من المصلحة والمفسدة وأن الخلاف في الواجب الخير مفرع على ذلك ولا شك أن الخلاف بيننا وبينهم في الحسن والقبح واستلزام المصلحة والمفسدة لذلك استلزماً عقلياً خلاف حقيقي معنوى فيكون ما تفرع عليه من الخلاف في الواجب الخير حقيقياً معنوياً لا ببناء قولهم على عدم صحة ايجاب واحد لا بعينه بناء على أصلهم في الحسن والقبح المبنيين على ما في الافعال من المصلحة والمفسدة ومن صرح ببناء هذه الاقوال على ما ذكر الجلال المحلى في شرحه على جمع الجوامع تبعاً للزركشى وغيره وبناء على هذا يكون الخلاف بيننا وبينهم معنوياً ولها فمرة فقيمية وهو أن المسكف اذا فعل الكل يثبت له ثواب واجبات متعددة وان ترك الجميع لزمه عقاب تارك واجبات متعددة بقدرها وهذا هو الذى يقتضيه قواعد مذهبهم فعنى قولهم بوجوب الكل حينئذ ان كل واحد بخصوصه واجب لان المصلحة والمفسدة لا يقوم واحد منهما الا بفعل معين بخصوصه ومن قال

على كل واحد أنه ليس بواجب باعتبار خصوصه . والمذهب الثالث أن الواجب معين عند الله تعالى غير معين عندنا وهذا القول يسمى قول التراجم لأن الاشاعة

ان الخلاف لفظي بنى قوله هذا على ما نقله امام الحرمين عن ابي هاشم من أن المعتزلة يقولون كما تقول يثاب ان فعل الجميع على أحدها ويعاقب ان ترك الجميع على أحدها لان الخلاف لا يكون ثمرة فقهية ويكون معنى قولهم بوجوب الجميع انه لا يجوز الاخلال بالكل ولا شك أن الاخلال بالكل لا يكون الا بترك الكل وعدم فعل واحد منها ويكون المراد بالكل الكل البدلي كما ذكرناه وهذا الاخير هو المشهور المعروف عن مشاهير المعتزلة لكن لما كان الاول هو الموافق لقواعد مذهبهم وقال الزركشي انه تحقيق ما نقلوه عن أبي هاشم وأن الاستدلال بما استدلوا به يؤيد ذلك قال الجلال تقریباً على القول بوجوب الجميع فيثاب فاعلمها ثواب فعل واجبات ويعاقب بتركها عقاب تارك واجبات ويسقط الكل الواجب بواحد منها حيث اختصر عليه لان الامر على رأيهم تعلق بكل واحد منها بخصوصه على وجه الاكتفاء بواحد منها قلنا ان سلم ذلك لا يلزم منه وجوب الكل المترتب عليه ما ذكرناه فأشار الجلال بذلك الذي قاله الى أن المعتزلة يخالفوننا خلافاً حقيقياً معنوياً في الواجب ما هو وفيما يثاب عليه لو فعل الجميع ويعاقب عليه اذا ترك الجميع وانه لا خلاف بيننا وبينهم في ان الواجب سواء كان هو الكل كما يقولون او هو احدها مبهماً يصدق بفعل احدها على معنى ان احد الواجبات قام كل منها مقام الآخر عندهم وعلى معنى ان الواجب سقط بفعل القدر المشترك عندنا فالخلاف من هذا الوجه فقط لفظي فالتحقيق هو ما اشار اليه الجلال من ان الخلاف معنوي فيما عدا سقوط الواجب بفعل البعض سواء قلنا بوجوب الكل كما هو رأيهم او بوجوب واحد مبهم كما هو رأينا لكن سقوط الواجب بمعنى سقوطه بفعل القدر المشترك الذي هو احدها وهذا البعض الذي فعله هو تمام القدر المشترك وما عدا ما فعله من الخصال سقط وجوبه بحيث لو فعل الجميع كان الثواب على احدها والباقي تطوع لسقوط وجوبه وسقوط الواجب بفعل البعض على رأيهم على معنى ان البعض الذي فعله واجب أغنى فعله

يروونه عن المعتزلة والمعتزلة يروونه عن الاشاعرة كما قال في المحصول^(١) ولما لم يعرف قائله عبر المصنف عنه بقوله وقيل وهذا المذهب باطل لان التكليف بمعين عند الله تعالى غير معين للعبد ولا طريق له الى معرفته بعينه من التكليف بالاحمال وابطله المصنف بأن مقتضى التبيين أنه لا يجوز العدول عن ذلك الواحد المعين ومقتضى التخيير جواز العدول عنه الى غيره والجمع بينهما متناقض فاذا ثبت احدهما بطل الآخر والتخيير ثابت بالاتفاق منا ومنكم فيبطل الاول الذى هو التبيين. وقوله « قيل يحتمل الى آخره » أى اعترض الخصم على الرد المذكور من ثلاثة أوجه: أحدها أنا لانسلم أن مقتضى التخيير تجوز ترك ذلك الواحد المعين لجواز ان الله تعالى يلهم كل مكلف عند التخيير الى اختيار ما عينه له . الثانى أنه يحتمل ان الله تعالى يعين ما يختاره للوجوب . الثالث أنا لا نسلم أيضاً أن التبيين

عن فعل باقى الواجبات فلم يسقط وجوب ما عدا ما فعله بل هى باقية على وجوبها حتى لو فعلها يثاب على فعل واجبات متعددة بقدرها ولو لم يفعل شيئاً منها كان تاركاً لواجبات متعددة فيعاقب عليها بقدرها ولكن الشارع اكتفى منه بواجب منها على الجميع لحصول المقصود به كما هو الشأن فى فرض الكفاية هذا هو تحقيق ما أشار اليه الجلال وهو الحق الذى يجب أن يعرض عليه بالنواجد وان أردت أوسع مما هنا فعليك بكتابتنا البدر الساطع على مقدمة جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « وهذا القول يسمى قول التراجم الى آخره » قال فى المحصول ان اصحابنا ينسبونه للمعتزلة والمعتزلة الى اصحابنا واتفق الفريقان على فسادهم ويسمى قول التراجم قال الامام السبكي وعندى أنه لم يقل به أحد وإنما نشأ من مبالغة المعتزلة فى الرد علينا فى أسباب تعلق الوجوب بالجميع وأما رواية اصحابنا له عن المعتزلة فلا وجه لها لمنافاته قواعدهم اه قال الزركشى استدراكا على ما قاله الامام السبكي لكن أبا الحسن القطان من أئمة اصحابنا حكاه فى كتابه فى أصول الفقه عن بعض الاصوليين اه وقصد الزركشى بذلك الرد على الامام السبكي فى دعواه أنه لم يقل به احد وهذا لا ينافي انه قول باطل لمخالفته لما اتفق عليه الجميع من أن المكلف به يجب أن يكون معلوماً للمكلف أما عند أهل السنة

يحيل ترك ذلك الواحد المعين فان الواجب المعين قد يسقط بفعل غيره كما سقطت الجلسة الفاصلة بين السجدةين بجلسة الاستراحة وغسل الرجل بمسح الخف والشاة الواجبة في خمس من الابل باخراج البعير وشبه ذلك . واجاب المصنف عن الاول بانه لو كان الواجب واحداً معيناً ويختاره المكلف لكان كل من اختار شيئاً يكون هو الواجب عليه دون غيره من الخصال فيكون الواجب على هذا غير الواجب على الآخر عند اختلافهم في الاختيار لكن التفاوت بين المكلفين في ذلك باطل بالنص والاجماع أما النص فلأن الآية الكريمة دالة على ان كل خصلة من الخصال مجزئة لكل مكلف واما الاجماع فلأن العلماء متفقون على ان المكلفين في ذلك سواء وان الذي أخرج خصلة لوعدل الى اخرى لاجزأته ووقعت واجبة . وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا اتباعه بل تمسكوا بالتنافي فقط . واجاب عن الثاني وهو كونه تعين باختياره بان الوجوب ثابت قبل اختيار المكلف اجماعاً مع ان الواجب في تلك الحالة لا يستقيم ان يكون واحداً معيناً لان الفرض ان التعيين متوقف على اختياره وقد فرضنا أن لا اختيار . واجاب عن الثالث بأنه لو كان الواجب واحداً معيناً والمآتي به بدل عنه يسقطه لكان الآتي به ليس آتياً بالواجب بل ببدله لكن الاجماع منعقد على ان الشخص الآتي بأي واحدة شاء من هذه الخصال هو آت بالواجب اجماعاً

قال « قيل ان آتى بالكل معاً فالأمتثال اما بالكل فالكل واجب أو بكل

فلأن اللازم أن يفهم المكلف ما كلف به من الخطاب ولا يفهمه الا اذا كان معلوماً عنده وأما عند المعتزلة فلم اذكر ولأن مدار الاحكام والتكليف على ما يدركه العقل في الافعال من المصلحة والمفسدة والحسن والقبح وكل ما ذكر لا يتصور الا في فعل مخصوص معين عند العبد فكان هذا القول منافياً لقواعد التريقين غاية الأمر ان أهل السنة قالوا ان المكلف به معين عند العبد ومتحد وهو القدر المشترك ولا إبهام فيه وانما الإبهام في الخصوصيات التي يتحقق فيها ذلك القدر المشترك فالتخيير والإبهام فيها لافيه ويدل على ذلك قوله تعالى « لا يكاف الله نفساً الا وسعها » وما لا يعلمه العبد ليس في وسعه فلا يمكن ان يكاف به وما هو معين عند الله وغير معين عند العبد غير مقدور للعبد

واحد فتجتمع مؤثرات على أثر واحد أو بواحد غير معين ولم يوجد أو بواحد معين وهو المطلوب وأيضاً الوجوب معين فيستدعي معيناً وليس الكل ولا كل واحد وكذا الثواب على الفعل والعقاب على الترك فإذا الواجب واحد معين « أقول احتج الذهاب الى أن الواجب واحد معين بأن فعل الواجب له صفات ^(١)

(١) قال الاسنوي « أقول احتج الذهاب الى أن الواجب واحد معين بأفعل الواجب الخ » وأقول قد علمت أن القول بأن الواجب واحد معين هو قول التراجم وأن فريقى أهل السنة والمعتزلة متفقان على فسادهم وأن الامام السبكي أنكر أن أحداً قال به فلاشتغال بعد ذلك بالاستدلال له والجواب عن ذلك تطويل بلا طائل لكن حيث اشتغل به المصنف وشراحه وغيرهم أردنا أن نتعرض لذلك فنقول حاصل ما استدلل به هذا القائل اننا اذا فرضنا ان المكلف أتى بالجميع فلا يخلو اما أن يكون الامتثال بالجميع بمعنى الكل المجموعى فالجميع واجب وهو باطل لأن كل واحد حينئذ يكون جزء الواجب فلا يسقط الواجب الا بفعلها كلها وهو خلاف الاجماع على أن الواجب يسقط بواحد منها واما أن يمثل بكل واحد أو بواحد غير معين فيلزم المحال لأنه ان امتثل بكل واحد كان كل واحد منها مؤثراً بالاستقلال فيلزم اجتماع مؤثرات كل واحد منها مؤثر تام على أثر واحد وذلك محال لان المؤثر التام يستغنى به الأثر عن غيره مع احتياجه اليه فلو اجتمع مؤثرات كذلك لا احتاج الأثر الى كل واحد منها واستغنى عن كل واحد منها ويلزم أن يقع بها وأن لا يقع بها فيجتمع النقيضان وان كان الامتثال بواحد غير معين فغير المعين لا وجود له لان كل موجود معين وما ليس بمعين ليس بموجود ولا امتثال الا بما هو موجود فتعين أن يكون الامتثال بواحد معين فقال فريق جوابا عن هذا الاستدلال اننا نختار ان يمثل بأمر لا يجوز تركها كلها ولا يجب فعلها كلها يعنى أنه يثاب بفعل واجبات مخيرة ويثاب على ذلك ثواباً أزيد من ثواب بعضها سواء اقتصر عليه أو ضم اليه نقلاً آخر وانقص من ثواب الواجبات المقيمة ولكل منها رتبة عند الله تعالى وكذا العقاب اذا تركها يستحقه على ترك مجموع أمور كان المكاف مخيراً بين ترك أى واحد منها بشرط فعل الآخر وهذا الجواب انكار

وهي اسقاط الفرض وكونه واجباً واستحقاق ثواب الواجب وتركه أيضاً له خاصة وهي استحقاق العقاب وهذه الاربعة تدل على انه واحد معين ثم ذكر المصنف

لان الواجب الكل المجموعى وأن كل واحد يكون جزء الواجب واختيار أن الواجب هو الكل البدلى مع الاعتراف بان كل واحد منها واجب من حيث خصوصه وكل منها يغنى فعله عن فعل الآخر وهذا يوافق قول القائلين بان الواجب هو الكل وينافي قولنا ان الواجب واحد لا بعينه وانه القدر المشترك لان هذا يقتضى أنه اذا أتى بها كلها لا يمتثل الا بواحد منها فقط عندنا هو أعلاها ان تفاوتت أتى بها مرتباً أولاً أو أتى واحد كان منها ان تساوت أو أولها ان أتى بها مرتباً على ما يأتى ولا يثاب ثواب الواجب على أكثر من هذا الواحد سواء ضم معه غيره أو لا وقال فريق آخر فى الجواب عن هذا الاستدلال نختار أنه يستحق ثواب الواجب على فعل أكثرها ثواباً ويمتثل به ويستحق اذا تركها كلها عقاب أدناها عقاباً ومراده أنه يثاب على أكثرها ثواب الواجب وما عداه يثاب عليه ثواب التطوع وبهذا تعلم أن الخلاف في الامتثال وفي الثواب خلاف في انه اذا فعل الجميع ما الذي يقع واجباً وقال الامام السبكي انه لا يثاب ولا يعاقب الا على احدها لانه الواجب على قولهم فلهذا كله أعرض صاحب جمع الجوامع عن هذه الادلة الاربعة التى استدلل بها الداهب لهذا القول المردود من الجميع وعن الاشتغال بالجواب عنها واقتصر على ذكر الخلاف بين أهل السنة فيما اذا فعل الجميع وبذكره تندفع هذه الادلة الباطلة أيضاً فقال تفرعاً على قولنا لا على قول المعتزلة فان فعل الكل ففعل الواجب أعلاها وأن تركها ففعل يعاقب على أدناها اه ومتى قلنا انه يثاب على أعلاها يلزم ان أعلاها هو الذى وقع واجباً وحصل الامتثال به ومتى قلنا انه يعاقب على أدناها كان هذا قولاً بأن الواجب المتروك هو أدناها عقاباً ومعنى هذا اننا نختار ان الذى وقع به الامتثال ويثاب عليه هو القدر المشترك وهو أحدها لا بعينه وهو واحد معين لا ابهام ولا تخيير فيه وانما التخيير والابهام في الخصوصيات التى يتحقق فيها القدر المشترك وقد سلك أكثر المتأخرين من الأصوليين ما سلكه صاحب جمع الجوامع فلم يتعرضوا للذكر هذه الادلة ولا للجواب عنها صريحاً

هذه الاوصاف على هذا الترتيب فبدأً بأسقاط الفرض وعبر عنه بالامتنال فقال
 اذا أتى المكلف بالخصال جميعها في وقت واحد فلا شك في كونه ممثلاً وهذا
 الامتنال لا جائز أن يكون معللاً بالكل من حيث هو كل على معنى أنه يكون
 المجموع هو العلة في اسقاط الواجب وكل واحد جزء من أجزاء العلة وهو
 المسمى بالكل المجموعى لانه يلزم أن يكون الكل واجباً ولا جائز أن يكون
 معللاً بكل واحد وهو المسمى بالكل التفصيلي لانه يلزم اجتماع مؤثرات
 وهى الاعتاق والصيام والاطعام على أثر واحد وهو الامتنال وذلك محال
 لان اسناده الى هذا يستغنى به عن اسناده الى ذلك واسناده الى ذلك يستغنى به
 عن اسناده الى هذا فيستغنى بكل منهما عن الآخر ويفتقر لكل منهما بدلاً
 عن الآخر فيكون محتاجاً اليهما معاً وغنياً عنهما معاً ولا جائز أن يكون الامتنال
 معللاً بواحد غير معين لانه لا وجود له إذ كل موجود فهو في نفسه معين ولا
 ابهام البتة في الوجود الخارجى انما الابهام في الذهن فقط فاذا انتفى ذلك كله
 تعين ان الامتنال حصل بواحد معين عند الله تعالى مبهم عندنا وهو المطلوب
 وقوله « وأيضاً الوجوب معين الى آخره » هذا دليل ثان على أن الواجب واحد
 معين وهو الوصف الثانى من جملة الاوصاف المتقدم ذكرها وتقريره من وجهين :
 أحدهما أن الحكم الشرعى متعلق بفعل المكلف والوجوب حكم معين من بين
 الاحكام الخمسة وهو معنى من المعاني فيستدعى محلاً معيناً يتعلق به ويوصف ذلك
 المحل بأنه واجب لان غير المعين لا يناسب المعين ولا وجود له أيضاً في نفسه
 فيمتنع وصفه بالوجوب لاستحالة اتصاف المعدوم بالصفة الثبوتية فبطل أن
 يكون غير معين ولا جائز أن يكون المعين هو الكل ولا كل واحد لعدم وجوبه
 فتعين أن يكون واحداً وهو المطلوب . التقرير الثانى أن الفعل المأمور به يسقط
 الحكم المتعلق بالشخص والوجوب حكم معين من بين الاحكام الخمسة فيستدعى
 فعلاً معيناً يسقط به ويأتى ماقلناه بعينه الى آخره والتقرير الاول هو المذكور في
 المحصول والحاصل وغيرهما ولكن فيه بعض تغيير للمذكور وصرح الامام بأن
 ذلك فيما اذا أتى بالكل معاً ^(١) ويحتمل فرضه أيضاً قبل الاخراج . وقوله « وكذا

(١) قال الاسنوى « صرح الامام بأن ذلك فيما اذا أتى بالكل معاً » وتبعه

الثواب على الفعل والعقاب على الترك « هذا هو الوصف الثالث والرابع من
الوصف المتقدم للواجب الدالة على أن الواجب واحد معين . وتقريره أنه اذا
أتى بالكل فلا شك في أنه يثاب ثواب الواجب وذلك لاجاز أن يكون على
الكل ولا على كل واحد ولا على واحد لا بعينه لما تقدم فتعين أن يكون على
واحد معين فيكون الواجب واحداً معيناً وكذلك اذا ترك الكل لاجاز أن يعاقب
على الكل ولا على كل واحد ولا على واحد لا بعينه لما قلناه فلم يبق الا المعين ثبتت
بهذه الأدلة الأربعة أن الواجب واحد معين عند الله مبهم عندنا . واعلم أنه لا كلام
في انه يثاب على الكل اذا أتى بذلك معاً انما الكلام في ثواب الواجب كما نص عليه في
المحصول والحاصل وغيرها ^(١) فاطلاق المصنف ليس بحيد وثواب الواجب يزيد على

البيضاوى لكن فرضه فيما اذا فعل الكل معاً انما هو لكونه أوضح في
الاستدلال لذلك لقول المردود وليس ذلك بلازم في موضوع الخلاف المزعج على
قول أهل السنة بل لافرق في الخلاف المذكور بين أن يفعل الكل معاً أو مرتباً
بين علمائنا فيما هو الواجب الذى يمتثل به ويثاب عليه اذا فعلها كلها ولذا لم يقيد
صاحب جمع الجوامع حين حكي الخلاف المذكور بكون فعلها معاً

(١) قال الاسنوى « وأعلم أنه لا كلام في أنه يثاب على الكل اذا أتى بالكل
معاً انما الكلام في ثواب الواجب الى آخره » أقول ان المصنف في مقام حكاية
دليل الخصم على مذهبه والخصم في مقام الاستدلال يذكر أنه اذا فرض وأتى
بالكل فما هو الواجب الذى يمتثل به ثم يسوق كل الاحتمالات فيبطلها ما عدا ما هو
قائل به وهذا من لوازمه الاختلاف في تثبيت الواجب واما أنه يثاب على الكل
الا أنه يثاب على أحدها ثواب الواجب وعلى باقيها ثواب التطوع فهذا هو تحقيق
مذهب أهل السنة وأما مذهب المعتزلة فالتحقيق على ما أجمعناك من قبل انه اذا
أتى بالكل يثاب عليها ثواب واجبات متعددة بقدرها كما أنه اذا تركها كلها
يعاقب عليها عقاب واجبات متعددة بقدرها وعلى هذا القول المردود انما يثاب
ثواب واجب معين اذا فعل بعضها أو كلها ويعاقب عقاب تارك واجب معين اذا
تركها كلها فقول الاسنوى واعلم أنه لا كلام في أنه يثاب على الكل الى آخره ان

ثواب النفل بسبعين درجة قاله امام الحرمين وغيره وأوردوا فيه حديثاً^(١) قال «وأجيب عن الاول بأن الامتنال بكل واحد وتلك معارف ، وعن الثاني بأنه يستدعى أحدها لابعينه كالمعلول المعين المستدعى علة من غير تعيين ، وعن الاخيرين بأنه يستحق ثواب أمور معينة لا يجوز ترك كلها ولا يجب فعلها» أقول شرع في الجواب عن الادلة الثلاثة التي ذكرها القائلون بأن الواجب واحد معين فأجاب عن الدليل الاول وهو قولهم انه اذا أتى بالكل معاً فلا جائز ان يكون الامتنال بالكل ولا بكل واحد ولا بواحد غير معين فقال نخنار القسم الثاني وهو حصول الامتنال بكل واحد ولا يلزم اجتماع مؤثرات على أثر واحد لان هذه الامور وغيرها من الاسباب الشرعية علامات لامؤثرات واجتماع معارف على معرف واحد جائز كالعالم المعروف للصانع . ولك ان تقول ما تقدم من الدليل على امتناع التأثير بكل واحد جار بعينه في امتناع التعريف والامتنال به^(٢) سلمنا لكن

أراد منه أنه لا خلاف في ذلك فغير مسلم لما علمت أن ذلك هو تحقيق مذهب أهل السنة فقط على ما حققناه من قبل وسيأتي وان أراد أنه لا كلام فيما ذكر عند أهل السنة فكلام المصنف ليس في مقام حكاية مذهبهم وانما هو في حكاية دليل القائل بأن الواجب واحد معين واللازم في مقام هذا الاستدلال أن يطلق في ثواب الواجب ثم يجري التشقيق وذكر احتمالات ثم يبطل كل شق واحتمال على زعمه ما عدا ما يقول به ، فلا اعتراض على المصنف في الاطلاق لأن سوق الكلام يعين المراد

(١) قال الاسنوى «وأوردوا فيه حديثاً» الحديث الذي أوردوه ضعيف وفيه كلام طويل لا يليق بهذه العجالة فارجع الى كتابنا البدر الساطع ان أردت الوقوف على ذلك فانه نقيس جداً ينفعك في كثير من أمثاله

(٢) قال الاسنوى «ولك أن تقول ما تقدم من الدليل على امتناع التأثير بكل واحد» الى آخر ما قال على هذا الجواب . وأقول: هناك فرق بين المؤثرات اذا تعددت مع تمام كل واحد في التأثير لما يلزمه من المحال وبين المعارف اذا تعددت فانها اذا تعددت انما تعرف العلم وتفيد العلم به فهي طرق لمعرفة المعروف

هذا الجواب وان أفاد الرد على الخصم لكنه يقتضى ايجاب كل واحد لحصول الامتثال به ومختاره أن الواجب واحد لا بعينه سلمنا انه لا يقتضى ذلك بل يمكن ان يدعى معه أن الواجب واحد لا بعينه لكنه قد سلم للخصم بطلانه وان غير المعين لا وجود له فان كان باطلا كما سلم فلا يصح ان يجيب به وان لم يكن باطلا

وأدلة للعلم به وبما لا شبهة فيه جواز تعدد الطرق والادلة لمعرفة واحد ومدلول واحد ولذلك قل الامام السبكي واما المعرفات فيجوز اجتماعها على الشيء ثم قال هذا الامام هذا الجواب يحتمل امرين الاول أن يكون المقصود منه الرد على الاستدلال فقط من غير بيان ما يعتقده من أن الامتثال بماذا وكأنه يقول دليلك لا ينتج أن الواجب واحد معين لاحتمال أن يكون الواجب كل واحد ويكون الامتثال بكل واحد ولا يلزم اجتماع مؤثرات على أثر واحد. وهذا اذا فسرنا الامتثال بفعل الواجب يلزم عليه ان ما وقع به الامتثال واجب ويكون الجواب على هذا جدليا والجواب التحقيقي أن الامتثال بواحد لا بعينه وهو موجود في ضمن كل واحد. الثاني أن يكون جواباً تحقيقياً فان الامتثال معناه اما فعل يتضمن مثل المأمور به اذا جعلناه افتعالا من المثل الذي هو الشبه واما الانتصاب والقيام لاداء المأمور به اذا جعلناه من مثل على وزن ضرب أى انتصب وعلى كلا التقديرين لا يستلزم أن يكون الممثل به هو الواجب بل أن يكون الواجب يحصل به ولا شك أن الواجب حاصل في هذه الصورة بكل واحد لتضمنه له وقصده فيكون الامتثال بكل واحد وكل واحد واجبا على معنى ما قدمناه عن الفقهاء فيصير جواباً تحقيقياً على المذهبين وفي الوجه الاول جواب جدلي على المذهبين اه والذي قدمه الامام السبكي عن الفقهاء هو قوله واذا دققنا البحث وقررنا ما قدمناه من الفرق بين أن يراد مع القدر المشترك الخصوصيات أولا أمكن أن يقال في خصال الكفارة احتمالا لان احدهما أن يكون الواجب القدر المشترك بين الخصال الثاني أن يكون كل خصلة واجبة على تقدير ألا يفضل عنها ثم قال والاقرّب الى كلام الفقهاء وهو أن كل خصلة واجبة هو الثاني وهذا الثاني هو بمعنى ما قال الاسنوى فيما سبق من أن وصف الكل بالوجوب يلزمنا أيضاً القول به لان كل ما ثبت للاعم ثبت

بل تسليمه هو الباطل فلا فائدة في هذا التطويل بل كان بحيث ابتدأ باختيار القسم الثالث فإن الجواب على هذا التقدير يؤل إليه . واعلم أن تسليمه هو الباطل لثلاثة للاخص بالضرورة الى آخر ما قدمناه ويؤيد هذا أيضاً ما قاله الاسنوى وغيره في تعريف الواجب بأنه الذي يذم تاركه مطلقاً حيث جعلوا فائدة قولهم في التعريف مطلقاً أن التعريف يشمل الواجب الخير لأنه اذا ترك احدي خصال الكفارة فقد ترك ما يصدق عليه أنه واجب مع أنه لازم في تركه اذا أتى بغيره وذلك لانه لم يتركه مطلقاً بل تركه مع فعل غيره من الواجبات التي يسقط بها وجوب الكل فان هذا القول صريح في أن كل خصلة واجبة باعتبار أنها تمام القدر المشترك الذي هو أحدها مبهما وكل خصلة منها معينا هي فرد من أفراد أحدها مبهماً والفرد هو تمام الماهية . فيكون كل واحد منها معينا تمام القدر المشترك الواجب فيكون واجبا بهذا الاعتبار فيصدق على كل واحد منها انه واجب بهذا الاعتبار على تقدير ألا يعتبر ما يفضل عنه من الخصوصية ولكن يسقط الوجوب بفعل واحد منها معينا باعتبار انه عين ما وجب الذي هو احدها لا بعينه لا باعتبار خصوصه وبهذا سقط اعتراض الاسنوى على هذا الجواب . اما قوله ولك ان تقول ما تقدم من الدليل الى آخره فقد علمت سقوطه مما قدمناه من الفرق بين اجتماع المؤثرات واجتماع العلامات والمعرفات وان ما جرى من الدليل في المؤثرات لا يجري في المعرفات . وأما قوله سلمنا لكن هذا الجواب وان أفاد الرد على الخصم الى آخره لكنه يقتضى الى آخره فقد علمت سقوطه مما قدمناه عن الامام السبكي من ان هذا الجواب يحتمل امرين أحدهما أن يكون جدلياً مسوقاً للرد على الخصم ويحتمل أن يكون تحقيقياً وأن مختار المصنف هو مذهب الفقهاء وهو كما يحتمل ان يكون الواجب هو القدر المشترك بين الخصال يحتمل ان يكون كل خصلة واجبة بالمعنى الذي قلناه فعلى الاحتمال الاول اذا فعل الكل كان الواجب احدها لا بعينه فيكون الامتثال به وعلى الاحتمال الثاني يكون الواجب كل واحد منها باعتبار انه القدر المشترك وان القدر المشترك لا يفضل عنها فيكون الامتثال بكل واحد منها

امور: أحدها ان ذلك غير مذهبه لان اختياره ان الواجب واحد لا بعينه .
 الثاني انه مناقض لقوله بعد ذلك انه يستدعي أحدها لا بعينه . الثالث . أن غير
 المعين انما لا يوجد اذا كان مجرداً عن الشخصيات ويوجد اذا كان في ضمن
 شخص بدليل السكى الطبيعي كطلق الانسان فانه موجود مع ان الماهيات الكلية
 لا وجود لها . وقوله « وعن الثاني » أجاب عن الدليل الثاني وهو قولهم ان
 الوجوب معين فيستدعي معينا بأننا لانسلم ذلك بل يستدعي أحد الخصال لا بعينه
 وان كان لا يقع الا في معين وأحدها لا بعينه موجود وله تعيين من وجه وهو
 انه أحد هذه الثلاثة وذلك كالمعلول المعين مثل الحدث فانه يستدعي علة من غير
 تعيين وهو اما البول أو اللبس أو غير ذلك . وهذا الجواب لا ذكر له في كتب
 الامام ولا كتب أنبائه وقد تقدم أنه مخالف لما سلمه للخصم^(١) لكنه صحيح

وأما قول الاسنوى سلمنا أنه لا يقتضى ذلك بل يمكن أن يدعى معه أن الواجب
 واحد لا بعينه لكنه سلم للخصم بطلانه الى آخره . فوجه سقوطه أننا نختار أن
 التسليم جدل فقط فلا ينافي اعتقاد صحته تحقيقا وقول الاسنوى فلا فائدة فيه
 الى آخره . غير مسلم لان تسليم بطلانه أو لا جدلا لا ينافي التمسك به تحقيقا في
 القسم الثالث لان الامتثال لا يستلزم ان يكون الممثل به هو الواجب بل ان
 يكون الواجب يحصل به وقد علمت ان الواجب حاصل في هذه الصورة أى في
 صورة ما اذا أتى بالكل بفرل واحد لا بعينه وبكل واحد معينا لتضمنه الواجب
 الذى هو احدها مهما فيكون الامتثال بكن واحد باعتبار أن كل واحد هو
 القدر المشترك فالواجب موجود على كلا الحالين وكونه يقول الى اختيار القسم
 الثالث باعتبار احد وجهيه وهو ان الجواب هو ان الواجب واحد لا بعينه لا ينافي
 أنه غيره باعتبار وجوده في كل واحد وأن كل واحد هو واجب باعتبار أنه القدر
 المشترك على ما فصلناه وهذا كاف في المغايرة بين ما اختاره في القسم الثاني وبين
 ما اختاره في القسم الثالث

(١) قال الاسنوى : « وقد تقدم انه مخالف لما سلمه الخصم اه » . ونقول
 قد تقدم الجواب عن هذا وان تسليم بطلانه للخصم انما كان تسليماً جدليا فقط
 لا تحقيقياً وقد اعترف الاسنوى بأنه صحيح في نفسه وبعد هذا كله نقول ان

في نفسه . « وعن الآخرين » أى وأجيب عن الآخرين وهما الثواب والعقاب بأنه إذا أتى بالكل فيستحق الثواب على مجموع أمور لا يجوز ترك كلها ولا يجب كل ما قالوه هنا في الاستدلال للخصم والجواب عنه مبنى على أن الإيجاب أو الوجوب يقتضى أمراً معيناً بمعنى الموجود في الخارج والحق أن كلا من الإيجاب والوجوب لا يقتضى إلا أن يكون الواجب معلوماً للمكلف ليأتى به بعد ذلك امتثالاً فالوجوب يتصف به الفعل قبل وجوده وبما لا شك فيه أن القدر المشترك الذى هو أحد الخصال مبهماً معلوم للمكلف من حيث أنه واحد منحصراً في ثلاثة محصورة معينة بالتميين النوعي فحينئذ يصلح أن يتصف هذا القدر المشترك بالوجوب والتميين والمعلومية باعتبار أن القدر المشترك الذى هو أحدها حقيقة كلية منحصرة في هذه الأنواع الثلاثة مثلاً والأمر بالكل الطبيعي ليمتثل المكلف بالآتيان به بتحقيقه في أى فرد من أفرادهِ صحيح وكاف شرعاً بلا نزاع وهذا هو معنى قولنا أن الأمر بواحد مبهم يستدعى واحداً لا بعينه وواحد لا بعينه حقيقة نوعية والمكلف يحصل هذه الحقيقة بعد ذلك في أى فرد معين من أفرادها ، كما أن المعلول النوعي المعين لا يقتضى في فعله إلا أن يكون له عند وجوده الخارجى علة ما وعند تحققه في الخارج لا يكون له إلا علة معينة كالحرارة فانها معلول نوعي معين لا تقتضى عند وجودها إلا علة ما أما النار وأما الشمس وأما الحركة وعند تحققها في الخارج لا يكون لها إلا علة معينة هي أحد هذه الثلاثة معيناً فكذلك هنا الامتثال الذى هو الآتيان بالقدر المشترك الذى هو الواجب لا يقتضى عند وجوده في الخارج إلا فرداً مأمناً لخصال الثلاث وعند تحققه في الخارج لا يكون إلا في ضمن فرد معين في الخارج هو تمام هذا القدر المشترك وبهذا القدر يكون الامتثال ويتصف القدر المشترك بالوجوب ويستحق بفعله الثواب وبتركه العقاب فكان هذا القول باطلاً لا يحتاج في بطلانه إلى القيل والقال ألا ترى أن جميع التكاليف الشرعية لا تكون إلا بالكلية النوعي المعلوم للمكلف بالنوع وإنما يكلف به قبل وجوده والمكلف بعد ذلك يحققه ويحصله خارجاً في أى فرد من أفرادهِ ولا يلزم أن يكون المكلف به معيناً وموجوداً في الخارج لبطلان ذلك بالبداهة ففي كفارة الظهار مثلاً المأمور

فعلها والمصنف وعد بذكر الجوابين ولم يجب عن العقاب وقد وقع ذكره في بعض النسخ فقال يستحق ثواب وعقاب أمور . قال ابن التلمساني في شرح المعالم والجواب الحق أن تقول ^(١) لا يخلو اما أن يأتي بالجميع على الترتيب أو على المعية

به هو اعتناق رقبة وهي من قبيل السكلى الطبيعي المتواطىء وهو المكلف به وبعد ذلك يأتي المكلف بهذا السكلى امتثالاً بأن يحققه ويفعله في أى رقبة معينة في الخارج وبها يحصل الامتثال لانها تمام ذلك المطلوب

(١) قال الاسنوى . « قال ابن التلمساني في شرح المعالم والجواب الحق الخ » أقول قال في جمع الجوامع فان فعل الكل فقيل الواجب أعلاها وان تركها فقيل يعاقب على أدائها اهـ . وأطلق الخلاف ولم يقيّد بكون فعلها كلها معاً أو مرتباً فأفاد أنه قيل يثاب على أعلاها عند فعل الكل مطلقاً معاً أو مرتباً ويعاقب على أدائها اذا تركها كلها وهذا القول حكاه ابن السمعاني في القواطع عن الاصحاب قال الزركشي وحكاية هذا القول عن الاصحاب غريبة ولعله بناء على ان الوجوب يتعين بالفعل ونقله عن الجمهور وهو منازع في ذلك وقياس قول الاصحاب ان الواجب أحدها أنه يثاب على مسمى الواحد منها لانه هو الواجب من غير نظر الى الاعلى لان الاعلى ليس هو الواجب بخصوصه وقد نقل القاضي عن أصحابنا أن الواجب واحد اذا اتى بالجميع من غير تقييد بالاعلى وحزم الشيخ أبو اسحاق في اللمع بأنه يسقط عنه الفرض بواحد منها والباقي تطوع اهـ قال القرافي وضمه (أي ما قاله ابن السمعاني في القواطع) صاحب الحاصل لانه يوجب تعيين الواجب وفيه نظر فانه لا يلزم من تعيينه بعد الايقاع تعيينه في أصل التكليف والمحذور هو الثاني ولهذا قال الاسنوي ان ما قاله ابن التلمساني من الجواب نقله الامام في المحصول والمنتخب عن بعضهم ثم قال أى الامام ويمكن ان يقال اي في الجواب كذا وكذا وذكر جواب المصنف وانما لم يذكر المصنف الجواب الآخر وهو ما أجاب به ابن التلمساني لان صاحب الحاصل قال انه ضعيف الى آخر ما نقله القرافي عن صاحب الحاصل ونظر فيه بما يوافق قول الاسنوي وما قاله باطل فانه لا يلزم من تعيينه الخ ولا فرق بين ما قاله في جمع الجوامع وهو ما حكاه ابن السمعاني

فإن أتى بها على الترتيب كان ثواب الواجب حاصلًا على الأول وإن أتى بها معاً كان مرتباً على الأعلى إن تفاوتت لأنه لو اقتصر عليه لحصل له ذلك فإضافة غيره

في القواطع وبين ما قاله ابن التلمساني من جهة أن كلا منهما يوجب تعين الواجب فلذلك جعلوا كلا من تضعيف صاحب الحاصل وجواب القرافي موجهاً لهما وإنما الفرق بينهما من جهة أن ما حكاه ابن السمعاني وجرى عليه صاحب جمع الجوامع لم يفرق في القول بأنه يثاب على أعلاها ويعاقب على أدناها بين ما إذا أتى بمحصل الخير فيه معاً أو مرتباً وابن التلمساني فرق فجعل ما يثاب عليه أعلاها وإن أتى بها كلها معاً وأولها إن أتى بها مرتباً وقد علمت أن الزركشي نازع ابن السمعاني في حكاية ذلك عن الأصحاب وقال إن قياس قول الأصحاب أن الواجب أحدها أنه يثاب على مسمى الواحد منها من غير نظار إلى الأعلى لأن الأعلى ليس هو الواجب بخصوصه ومنازعة الزركشي لابن السمعاني فيما نسبته للأصحاب هي منازعة لابن التلمساني في دعواه أن ما قاله هو الجواب الحق وعلى ذلك لا يكون جواب القرافي عن تضعيف صاحب الحاصل هذين القولين جواباً صحيحاً بل الجواب الصحيح أنهما لا يقتضيان تعين الواجب في أصل التكليف ولا بعد الإيقاع لأن الأعلى إن أتى به مطلقاً على ما قاله ابن السمعاني أو إن أتى بها معاً على ما قاله ابن التلمساني لم يكن هو الواجب باعتبار خصوصه بل هو الواجب باعتبار أنه أحدها وهو تمام هذا القدر المشترك والحق أنه لا يانزم من القول بأنه إذا فعلها كلها معاً أو مرتباً يثاب على أعلاها أن يتعين الأعلى للوجوب بل يمكن أن يقال لا يزال الواجب مع ذلك هو أحدها لا بعينه ولكن هذا الواجب قدر مشترك بين خصال الخير فيه وهو طبيعة من الطبائع الكلية يتحقق في كل واحد منها كلاً وكل واحد منها تمامه وعينه فإذا وقعت كلها معاً أو مرتباً تعين أحدها ليثاب عليه ثواب الواجب ويكون الباقي تطوعاً لكن مقتضى أن الله تعالى ذو الفضل العظيم وإن ثواب الواجب مضاعف وأن الله لا يضيع أجر من أحسن عملاً يحتسب الله تعالى الثواب على الأعلى فيكون الثواب على أعلاها فضلاً من الله تعالى من حيث أن ذلك الأعلى هو أحدها وتمام المشترك لا من حيث خصوصه بخصوصية المثاب

اليه لانتقصه وان تساوت فالى أحدها وان ترك الجميع عوقب على أقلها لانه لو اقتصر عليه لاجزأه وهذا الجواب نقله الامام فى الحصول والمنتخب عن عليه - وان كان هو الأعلى فى الواقع غير ملاحظ فى كونه الواجب بل الملاحظ فى ذلك هو أنه أحدها ألا ترى أنه لو فعل واحداً منها فقط وكان هو الأعلى لكان هو الواجب من حيث أنه أحدها ولم يكن هو الواجب من حيث الخصوصية وان كان الله تعالى يثيبه عليه ثواب الأعلى لانه اختار أن يحقق القدر المشترك الذى هو الواجب فى ذلك الأعلى الذى هو الفرد الكامل بعد ان كان فى الامكان أن يحققه فى غيره من الخصال وذلك نظير قراءة القرآن فى الصلاة مثلاً فانه اذا قرأ منه مقداراً يكفى فى أداء فرض القراءة فى الصلاة أثيب عليه ثواب الفرض وان قرأ أكثر من ذلك المقدار وأطال القراءة وقع كل ما قرأه فرضاً ولو قرأ القرآن كله وأثيب عليه ثواب الفرض فكل من الثوابين ثواب الفرض ولكن ثواب الثانى أكثر من ثواب الاول لان الثانى فرداً كمال وكلا الفردين تمام الواجب وهو القدر المشترك ولذلك قال الجلال المحلى شرحاً لكلام جمع الجوامع الموافق لما قاله ابن السمعاني فان فعل المكلف على قولنا السكك ومنها أعلى ثواباً وعقاباً وأدنى كذلك فقيام الواجب المثاب عليه ثواب الواجب الذى هو كثواب سبعين مندوباً أخذنا من حديث رواه ابن خزيمة والبيهقى فى شعب الايمان أعلاها ثواباً لانه لو اقتصر عليه لاثيب عليه ثواب الواجب فضم غيره اليه معاً أو مرتباً لا ينقصه عن ذلك وان تركها بأن لم يأت بواحد منها فقيام يعاقب على أدناها عقاباً ان عوقب لانه لو فعله فقط لم يعاقب فان تساوت فثواب الواحد والعقاب على واحد منها فعلت معاً أو مرتباً وقيل فى المرتب يشاب على أولها تفاوتت أو تساوت لتأدى الواجب به قبل غيره ويثاب ثواب المندوب على كل من غير ما ذكر لثواب الواجب وهذا كله مبنى كما ترى على أن محل ثواب الواجب والعقاب أحدها من حيث خصوصه والتحقيق المأخوذ مما تقدم أنه أحدها من حيث أنه أحدها لا من حيث ذلك الخصوص والا لكان من تلك الحيثية واجباً حتى أن الواجب فى المرتب أولها من حيث أنه أحدها لا من حيث خصوصه وكذا يقال

بعضهم وإن كان المذكور هنا فيه زيادة ثم قال ويمكن أن يقال كذا وكذا وذكر جواب المصنف . وإنما لم يذكر المصنف الجواب الآخر لأن صاحب الحاصل قال انه ضعيف لانه يوجب تعيين الواجب قال بل الصواب الجواب الآخر ومقاله باطل فانه لا يلزم من تعيينه بعد الايقاع تعيينه في أصل التكليف والمحذور انما هو التعمين في أصل التكليف بدليل ان الآتي بأي الحاصل شاء يكون آتيا بالواجب اتفاقا كما تقدم من كلام المصنف مع انها معينة قال «*تذنب* الحكم قد يتعلق على الترتيب فيحرم الجميع^(١)» كما كل المذكي

في كل من الرائد على ما يتأدى به الواجب منها أنه يثاب عليه ثواب المندوب من حيث انه أحدها لا من حيث خصوصه اه فانظر الى هذا المحقق حيث جعل التحقيق أن الواجب المثاب عليه اذا أتى بها معا أو مرتبا سواء قلنا انه أعلاها ان أتى بها مطلقا أو قلنا انه أعلاها اذا أتى بها معا وأولها اذا أتى بها مرتبا هو أحدها معا من حيث أنه أحدها لا من حيث خصوص كونه أعلاها أو أولها فتفطن (١) قال المصنف «*تذنب* الحكم قد يتعلق بالترتيب فيحرم الجمع الى آخره» اذا تأملت هذا التذنب تجده قليل الجدوى ولا تجد لهذه الاقسام حقيقة في شريعة الاسلام لان قوله فيحرم الجمع كأكل المذكي والميتة اذا تأملت حتى التأمل تجد أن حرمة الجمع انما كانت لان حل أكل الميتة انما شرع في حالة الاضطرار بخطاب خاص فهو حكم خاص في حالة خاصة وهو اما من قبيل الرخصة على رأى أوليس منها على رأى آخر على ما قدمناه كما أن حرمة أكل الميتة انما كانت في حالة الاختيار بخطاب خاص فهي حكم خاص في حالة خاصة ومتى كان أكل الميتة حالة الاضطرار اليه حلالا بمعنى أنه مأذون فيه وإن كان واجبا احياء للمهجة واكل المذكي غير موجود في حالة الاضطرار بل انما هو في حالة الاختيار وحالة الاضطرار وحالة الاختيار ضدان لا يجتمعان فلا يمكن أن يجتمع أكل الميتة وأكل المذكي في حالة واحدة ومتى كانا لا يمكن اجتماعهما فكيف يقال يحرم الجمع أو لا يحرم والحكم بذلك فرع امكان الجمع فكماهما لا يجتمعان أيضا فهما حكمان مستقلان وكل منهما عزيمة أو أن أحدهما وهو أكل المذكي عزيمة والاخر رخصة . وقوله أو

والميتة أو يباح كالوضوء والتيمم أو يسن ككفارة الصوم» أقول هذا الفرع شبيه بالواجب الخير من حيث أن الحكم فيه تعلق بامور متعددة وإن كان

يباح كالوضوء والتيمم هو قول فاسد أيضاً لأن الوضوء حتم حال القدرة على استعمال الماء وهو المشروع دون التيمم والتيمم مشروع حال العجز عن استعمال الماء ويبطل بالقدرة على استعمال الماء فالإتيان به حال القدرة على استعمال الماء إتيان بعمل فاسد غير مشروع وتلويث للوجه واليدين إذا كان بالتراب فكيف يمكن الجمع بين الوضوء والتيمم والاول حتم حال القدرة والثاني حتم حال العجز والقدرة والعجز ضدان فكما لا يجتمعان وما كان السبكي يصور به الجمع بين الوضوء والتيمم قد أبطله بأنه متى قدر على استعمال الماء أو تكلف استعماله واستعمله يبطل التيمم فلم يتحقق الجمع بحال وقوله أو يسن ككفارة الصوم ومثلها كفارة الظهار قول باطل أيضاً قال السبكي وإياً ما كان فالحكم بأن الجمع سنة يحتاج الى دليل اه وأقول ان الجمع أيضاً غير ممكن لان شرعية الخصال في كفارتي الصوم والظهار مرتبة بمعنى ان مشروعية كل واحدة منهما بصفة انها كفارة انما هي في حال لا تشرع فيها الاخرى بهذه الصفة لان مشروعية الصوم كفارة عن الظهار أو الصوم مشروطة بالعجز عن الاعتاق ومشروعية الاطعام كفارة مشروطة بالعجز عن الصوم فلا يمكن الجمع بينهما في حال واحدة فكل واحدة منها كفارة مستقلة لان نص القرآن صريح في أنه ان وجد رقبة تعين الاعتاق للكفارة فان لم يجد رقبة تعين الصوم للكفارة فان لم يستطع الصوم تعين الاطعام للكفارة فاني يمكن الجمع حتى يقال يسن الجمع أو لا يسن ولذلك لم يصرح أحد من الفقهاء باستحباب الجمع كما قاله الامام السبكي وانما الاصوليون ذكروه أى ان بعضهم ذكره والا فكثير منهم لم يذكروه والقول بان مراد الاصوليين الورع والاحتياط في براءة الذمة كما اعتقت السيدة عائشة رضى الله عنها عدة رقاب عن كفارتها قول غير مفيد لان براءة الذمة حصلت شرطاً بفعل ما أوجبه الشارع ان كان عتقاً أو صوماً أو اطعاماً ولا مدخل لما زاد مما أوجبه الشارع في براءة الذمة وكون ما زاد عما وقع عن الكفارة مندوباً لا يفيد في موضوعنا

تعلقه بالترتيب فلما ذكر الواجب الخير ذكره بعده لكونه كالفضلة منه والبقية
فلذلك عبر بالتذنب وهو بالبدال المعجمة . قال الجوهرى ذنب عمامته بالتشديد
اذا أفضل منها شيئاً فأرخاه كالتذنب . وحكى الجوهرى أيضاً أنه يقال ذنبه يذنبه
بالتخفيف أى تبعه يتبعه فهو ذائب أى تابع فيجوز أن يكون التذنب مأخوذاً

لأنه انما وقع كذلك باعتبار كونه في ذاته قرينة لا باعتبار اجتماعه مع ما وقع
واجباً بل يكون ذلك نظير ما لو صلى الظهر وصلى قبله السنة وبعدة السنة فالفرض
هو الظهر فقط وبه تكون براءة الذمة ويجب ان يحمل فعل عائشة رضي الله عنها
على ذلك وأنها قصدت الاكثار من القربات عسى الله ان يقبل منها كفارتها بدون
ان يكون لما عداها مدخل في براءة الذمة وقد ذكر هذا التذنب بعض
الاصوليين وترجم له بتنبيهه وقد ذكره صاحب جمع الجوامع في آخر المقدمات
بعنوان خاتمة الحكم قد يتعلق على الترتيب فيحرم الجمع أو يباح أو يسن اه
وقد مثل شراحه للجمع في هذه الاقسام الثلاثة بصور كثيرة كلها لا تخرج عن
كون الجمع فيها صورياً فقط لا حقيقياً وما رد به الجلال المحلى في شرح جمع الجوامع
على الامام السبكي بأنه على فرض تسليم أنه يوجد في كتب الفروع وأن احداً
من الفقهاء لم يصرح بالاستحباب من قوله لكن وجود نظيره في كتب الفروع
والاصول كاف وهو أن يجمع بين الصلاة أولاً وبين الاعادة ثانياً ينوى بكل منهما
الفرض وان سقط الفرض بالفعل اولاً اه مردود بان كلام الامام السبكي انما هو في
الحكم الذى تعاق على الترتيب ومثلوا له بالكفارة المرتبة ككفارة الفطر عمداً في
رمضان وما قاله الفقهاء انما هو في الصلاة المعادة التى هى تكرار الصلاة الأولى
فالخطاب فيهما واحد والحكم واحد غاية الأمر أن المكلف كرر فعله وسقط
الفرض بالأول ان كانت صحيحة وحصلت بالثانى وهو الاعادة الفضيلة وكان
مندوباً وان نوى به الفرض لأن الفرض لا يتكرر وان كان الاول فاسداً فهو
لاغ والثانى هو الفرض غاية الأمر أن الشافعية مع قولهم ان الاول لاغ يسمون
الثانى اعادة والخفية لا يسمونه اعادة وهو خلاف في التسمية لانثرة له بعد اتفاقهم
على أن الاول هو الذى به يسقط الفرض ان كان صحيحاً دون الثانى وأن

من الاول وعلى هذا فلا كلام ويجوز أن يكون مأخوذاً من الثاني بعد تضعيفه ليصير متعدياً الى اثنين كعرف وغيره والمعنى انه ذنب هذا الفرع ذلك الاصل أى أتبعه اياه والامام وأتباعه عبروا عن هذا بقولهم فرع . وحاصل ما قال أن الحكم قد يتعلق على الترتيب وحينئذ ينقسم الى ثلاثة أقسام قسم يحرم الجمع كاكل المذكى والميتة وهذا واضح وقسم يباح الجمع كالوضوء والتيمم فان التيمم عند العجز عن الماء واجب ولو استعمله أيضاً مع الماء لكأن جائزاً وقسم يسن

الفرض يسقط بالتأني دون الاول ان كان الاول فاسداً وما تقل عن السيدة عائشة انما هو في تكرار العبادة من الجنس الواحد وما فعلته أولاً لا يكفي لسقوط الواجب كما سبق فمأخوذ فيه من تعاقب الحكم على الترتيب ومثل له في المحصول والمصنف وغيرهما بما مثلوا به ليس من جنس ما ذكره الفقهاء في كتب الفروع والاصول ولا هو نظيره . ومن ذلك تعلم أنه لا يتصور اجتماع أنواع كفارة الافطار في رمضان أو كفارة الظهار أو اثنين منها على وجه الكفارة وكذا يقال على التمثيل بحرمة الجمع بين المذكى والميتة فان تحريم الجمع انما يتصور لملة دائرة بين الامرين ولا كذلك المذكى والميتة لان المحرم في حال والحلال في حال انما هو أكل الميتة ولا يدخل المذكى في ذلك الحكم وما قيل انه يكفي في تحريم الجمع أن يكون التحريم من جهة واحدة محتاجاً الى دليل فضلاً عن أنه غير معقول اذ تحريم الجمع انما يكون لملة مشتركة بين الامرين كالاخوة بين الاختين وما قيل انه يكفي في ذلك أن القدرة على أكل الميتة وعلى أكل المذكى دخلا في الحرمة لان حرمة أكل الميتة انما توجد عند القدرة على أكل المذكى وان لم يأكل وتنتفي بانتفاءها وكفى بهذا في أن التحريم جاء من الجمع فهو مردود أيضاً فان هذا يرجع الى أن تحريم الجمع انما هو باعتبار القدرة على أكل المذكى لا باعتبار الحكم فان حل أكل الميتة لا زال في حالة الاضطرار وحرمتها لازالت في حالة الاختيار والقدرة على أكل المذكى فكيف يجتمعان اللهم الا ان يكون بالجمع ولو حكماً وأما جمع الوضوء مع التيمم فغاية ما حاوله الجلال المحلى أنه يتأتى الجمع بينهما صورة لاحقيقة اذ لا يعقل شرهما جمع بين وضوء وتيمم

ككفارة الجامع في رمضان فانه يجب عليه اعناق رقبة فان عجز فصيام شهرين فان عجز فاطعام ستين مسكيناً ويستحب له الايتان بالثلاثة وهذه المثل ذكرها الامام واتباعه لكن التمثيل بالتيمم فاسد لان التيمم مع وجود الماء لا يصح والايتان بالعبادة الفاسدة حرام اجماعاً لكونه تلاعباً كما صرحوا به في الصلاة الفاسدة فان فرض انه استعمل التراب في وجهه ويديه لا على قصد العبادة فلا يكون تيمماً .
وتنيله أيضاً بالكفارة فيه نظر لأن الكفارة سقطت بالاول فلا ينوى بالثاني .

وكلاهما باق على الصحة ومن هذا كله تعلم أن تذييب المصنف كتنبيه غيره وخاتمة جمع الجوامع كل ذلك قليل الجدوى وأن تعلق الحكم على الترتيب لا يترتب عليه شرطاً شيء من هذه الاحكام الثلاثة على الحقيقة بل على التساهل والتحمل البعيد وأن الحقيقة أن لا حرمة للجمع بل الحرام هو أكل الميتة عند القدرة على أكل المذكي وأن لا اباحة للجمع في القسم الثاني بل هما لا يجتمعان أصلاً في الشريعة الاسلامية على وجه يكون أحدهما صحيحاً مستمراً على الصحة والآخر كذلك بل فيه كما قال المطار في حواشيه على جمع الجوامع انه مع قيام مبيح التيمم يكون الوضوء غير مباح وعند انتفائه يكون الوضوء واجباً والتيمم غير مباح كما هو مفاد الترتيب اه وان كان اذا أتى بالوضوء في حال وجود ما يبيح التيمم يقع الوضوء صحيحاً ويبطل التيمم فلا اجتماع على كل حال وكذا يقال لا توجد نسبة الجمع في الثالث كما يعلم مما أوضحناه فاللائق حذف هذا التذييب من كتب الاصول كما يحذف منها أيضاً ما ذكره صاحب جمع الجوامع من قوله في خاتمة المقدمات أيضاً وقد يتعلق الحكم على البديل فيحرم الجمع او يباح او يسن ومثلوا لتحريم الجمع بتزويج المرأة من كفتين وللمباح بستر العورة بثوبين أحدهما كاف في سترها وللعندوب بالجمع بين خصال كفارة الحنث في اليمين وفي ذلك الاخير ما قلناه سابقاً في الكفارة المرتبة وقد قدمنا حكم ما اذا أتى بخصال كفارة الحنث كلها معاً أو مرتباً من أن الواجب المثاب عليه هو أحدها لا من حيث خصوصه على ما هو التحقيق الذي قدمناه عن الزكشى والجلال فلا بدلية في كل هذه الامثلة بل كل واحد منها يتعلق به الحكم قصداً فليس زواج المرأة لاحد الرجلين كفتين كانا أو غير كفتين بدلاً عن الآخر بل الحكم أن لها أن تزوج كل واحد منهما بشرطه

الكفارة لعدم بقائها عليه فلا تكون كفارة لكن القرب من حيث هي مطلوبة . وفي
الحصول ومختصراته ان الاقسام الثلاثة أيضاً تجري في الواجب المخير فتحریم الجمع
كنصب المستعدين للإمامة وتزويج المرأة من خاطبين وإباحة الجمع كستر العورة
بثوب بعد ثوب واستحبابه كخصال كفارة اليمين

قال « الثانية الوجوب ان تعلق بوقت فاما أن يساوى الفعل كصوم
رمضان وهو المضيق أو ينقص عنه فيمنعه من منع التكليف بالحال الا
لغرض القضاء كوجوب الظهر على الرائل عذره وقد بقي قدر تكبيرة أو يزيد
عليه فيقتضى ايقاع الفعل في أى جزء من أجزائه ^(١) لعدم أولوية البعض .

وليس لها أن تزوج رجلين أصلاً فشكل من زواجها بكل منهما بشرطه لحرمة
فيه والحرمة انما هي في الجمع وكذا الثوبان فان مابه ستر العورة هو الواجب
والثاني مباح وقد علمت ما في ضنية الجمع بين خصال كفارة الحنث من أنه لا تعدد
في الواجب أصلاً بل هو واحد وهو القدر المشترك والمتعدد انما هو أفراد
الواجب فكانت هذه المسألة قليلة الجدوى أيضاً فاللائق بالاصوليين أن لا يذكروها
في كتبهم لعدم الفائدة وعدم وجودها في الشريعة

(١) قال المصنف « فيقتضى ايقاع الفعل في أى جزء الى آخره » أقول الواجب
الموسع هو الذى يكون وقته المقدر له أولاً شرعاً بحيث يسع فعله وفعل مثله من
العبادات كالظهر وهو ما يسمى وقته في اصطلاح الحنفية ظرفاً كما يسمى وقت
المضيق وهو ما ساوى وقته فعله بحيث لا يسع غيره من العبادات التي من نوعه
في اصطلاحهم معياراً والجمهور على ان جميع وقت الواجب الموسع الذى قدره
الشارع أولاً شرعاً لفعله وقت لادائه بمعنى ان أى جزء أوقع الفعل فيه وقع اداء
عن الفعل ولا يقيّد الوجوب بأوله ولا بوسطه ولا بآخره وهو معنى قول الاصحاب
الشافعية ان الفعل يجب بأول الوقت وجوباً موسعاً وله تأخير عن أوله ولا ينافيه
قولهم لو مات أو جن أو حاض قبل أن يمضى من وقت الصلاة ما يمكن فعلها فيه
فانه يتبين ان الصلاة لم يجب كما قاله القاضى أبو الطيب وغيره ولا شك ان كون
وقت الواجب الموسع وقتاً لادائه بهذا المعنى لا يخالف فيه الحنفية فان الحنفية
يقولون أيضاً ان الفعل في أى جزء من أجزاء الوقت الذى قدره الشارع أولاً له

وقال المتكلمون يجوز تركه في الاول بشرط العزم في الثاني ^(١) والا لجاز وقع كان أداء لاقضاء ولكن يقولون الوقت الذي يتصف الفعل فيه بكونه مؤدى أو يتحتم ادائه فيه هو الذي يقع فيه الفعل قبل تضيق الوقت أو الجزء الاخير الذي يسع الفعل فقط عند التضيق ولا شك ان الشافعية لا يخالفون في هذا أيضا وسيأتى تمام الكلام فيه

(١) قال المصنف « وقال المتكلمون : يجوز تركه في الاول الى آخره » * قال الاسنوى « ونقل الامام في آخر المسألة أنه قول أكثر أصحابنا الى آخره » وأقول قد خالف في ذلك صاحب جمع الجوامع وادعى أنه لا يعرف القول بوجوب العزم الا عن القاضى ومن تابعه كالأمدى وبالغ في تشنيع هذا القول على قائله وقال وهو معدود من هفوات القاضى ومن العظامم في الدين فانه ايجاب بلا دليل وكأنه اعتمد على قول الامام في البرهان القائلون بذلك أراهم لا يوجبون تجديد العزم في الجزء الثانى بل يحكمون بأن العزم الاول ينسحب على جميع الازمنة كالنسحاب النية على العبادة الطويلة مع عذوبها وهذا لا يفيد القائل بالعزم شيئاً لان العزم اذا لم يجدد في الجزء الثانى كان معدوماً فيه فيكون جائز الترك واذا جاز ذلك في العزم وصح أن يكون واجباً بالنسحابه على جميع الازمنة فلماذا لا يجوز مثل ذلك في الواجب ولا يكون هذا من قبيل جواز الترك المنافى للوجوب لانه انما جاز تركه في وقت ليفعل في وقت آخر والمنافى للوجوب هو جواز الترك مطلقاً كما أوضحناه سابقاً وقال فى شرح المختصر الفعلى في أول الوقت ان لم يكن واجباً فلا حاجة الى البدل وان كان تمام الواجب فيتأدى ببطله والا يلزم ان يكون واجباً ولا دليل عليه وقد ألم القاضى في كتاب التقريب بهذا البرهان القاطع ثم حام على افساده فقال قول خصوصى انه لا دليل على العزم ممنوع بل دليله أنه اذا ثبت جواز الترك مع الحكم عليه بأنه واجب فلا بد ان يكون تركه على خلاف ترك الفعل المندوب فيتميز عنه فتعين ان القول بوجوب العزم بذلك وضعفه صاحب جمع الجوامع بانه يكفى في تميزه عن ترك الفعل المندوب ان اخلاء الوقت عنه يؤثم من غير احتياج لما

ترك الواجب بلا بدل. ورد بأن العزم لو صالح بدلا لتأدى الواجب به وبأنه لو

ذكره وقال واقوال الشافعي لا تؤخذ من الفروع وهذه نصوص شافعية ومتقدمي أصحابه موجودة ليس فيها هذه المقالة وقال ان موضع النظر ان من نوى الترك هل يعصى بالنية وفيه تفصيل وهو انه ان اقترن بهذه النية عدم الفعل يسمى بهما جميعا لحديث « ما لم تكلم » والا ففي النية التي كذبها الفعل نظر واحتمال وحديث « الفرج يصدق ذلك أو يكذبه » يدل على عدم الممضية لكن القاضي حكى الاجماع على ان ترك العزم يؤاخذ به وكان العزم قدر زائد على النية اه وقطع الشيخ في الجمع بوجوب العزم على الفور ان كان الواجب على الفور وان كان على التراخي فعلى التراخي اه ملخصا من الزركشي والولي العراقي . والحاصل ان الائمة اختلفوا في الواجب الموسع على طريقين أحدهما أن جميع وقته وقت لأدائه وبه قال الأكثر من الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة وغيرهم واختاره الامام الرازي وأتباعه ونقل عن جميع الحنفية فقال الاستاذ أبو منصور بعد أن نقله عن أصحاب الشافعي انه ذهب اليه أهل الرأي ومحمد بن شجاع البلخي ونقل ابن برهان عن أبي زيد أن جميع وقت الظهر ونحوه من كل واجب موسع وقت لأدائه ففي أي جزء أوقعه. وقع أداء عن الواجب ويدل على ذلك قوله تعالى « أقم الصلاة لدلوك الشمس » أي في ابتداء زوالها وميلها الى جهة المغرب مع ماورد في حديث جبريل لما أم النبي صلى الله عليه وسلم وله طرق منها حديث ابن عباس رضى الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أمني جبريل عند البيت مرتين فصلى بي الظهر حين زالت الشمس وكان في قدر الشراك وصلى بي العصر حين صار ظل كل شيء مثله وصلى بي المغرب حين أفطر الصائم وصلى بي العشاء حين غاب الشفق الأحمر وصلى بي الفجر حين حرم الطعام والشراب على الصائم فلما كان الغد صلى بي الظهر حين كان ظل كل شيء مثله وصلى بي العصر حين صار ظل كل شيء مثليه وصلى بي المغرب حين أفطر الصائم وصلى بي العشاء حين صرنا الى ثلث الليل وصلى بي الفجر فأسفر ثم التفت الى وقال : يا محمد هذا وقت الانبياء من قبلك والوقت ما بين هذين الوقتين » رواه أبو داود والترمذي وحسنه وصححه ابن خزيمة

وجب العزم في الجزء الثاني لتعدد البديل والمبديل واحد. ومنا من قال يختص بالاول
والحاكم وورد من حديث جابر معنى هذا اللفظ قال البخاري هو أصح شيء جاء
في هذا الباب ثم اختلف أصحاب هذا القول فقال فريق منهم وهم الجماهير لا يجب
على من أراد تأخير الصلاة عن أول وقتها العزم على ايقاعها في باقي الوقت وقال
فريق منهم يجب عليه العزم لتمييز الواجب الموسع عن المندوب وأجاب عن هذا
صاحب جمع الجوامع بما تقدم عنه أن التميز يحصل بغير وجوب العزم وهو أن
تأخير الواجب بإخراجه عن جميع وقته يوجب الأثم بخلاف المندوب فإن تركه
مطلقا لا يوجب الأثم ولذلك أنكر هذا القول وعده من هفوات القاضي أبي بكر
قال الزركشي كما تقدم وكأنه أي صاحب جمع الجوامع في انكاره القول بوجوب
العزم اعتمد على قول الامام في البرهان القائلون بذلك لا أبراهم يوجبون العزم
الى آخر ما سبق وقال العز بن جماعة في الغرر وما قاله عجيب لأن هذا غير مانحن
فيه اذ مانحن فيه عدم وجوب العزم وهذا عدم تعدد وجوب العزم اذ وقد
قدمنا انه لا يفيد شيئا لأصحاب هذا القول قال في النجم اللامع وهذا أي الذي
قاله العز بن جماعة حسن ظاهر ولا يحسن تمسك صاحب جمع الجوامع بهذا بل
تحتجته فيما ذهب اليه قوله ليس في نصوص الشافعي وبمقدمي أصحابه هذه المقالة
الى آخر ما سبق وهذا الانكار سبقه اليه النكيا الهراسي وكذا القاضي أبو الطيب
ورضي الطريقة التي لا توجب العزم وهي تعزى لاكثر الفقهاء ومن أنكر القول
بوجوب العزم على القاضي امام الحرمين يتخيله أنه أخذه من دلالة العقل الذي
هو أقوى من دليل الصيغة من حيث ان ما لم يتوصل به الى الواجب فهو واجب
والعزم عنده يدل من الفعل نفسه كما زعمه الجبائي واقتصر عليه الشيخ في اللمع
لأن الواجب لا يجوز تركه والقول بوجوب العزم على مريد التأخير مختار كثيرين
كما ذكره الاسنوي وغيره ومن صار اليه ابن فورك وحجته أنهم أوجبوه على
المسافر في جمع التأخير ونظيره أن من عليه دين يجب عليه العزم على أدائه عند
المطالبة ويدل عليه اتفاق الاصحاب من الشافعية في الأمر المطلق على وجوب
العزم عند ورود الأمر وصحح في النجم اللامع القول بوجوب العزم . وبالحجة

وفي الاخير قضاء^(١) وقالت الحنفية يختص بالاخير وفي الاول تعجيل. وقال الكرخي

فالقائلون بوجوب العزم جمع عظيم وله وجه وجيه ولعله لذلك قال صاحب جمع الجوامع ولا يجب على المؤخر العزم على الامتنال خلافاً لقوم اهـ. ولم ينص على أن المخالف هو القاضي وأتباعه فقط. والذي يظهر لنا مما تقدم عن الشيخ أبي اسحاق في اللعم من قطعه بوجوب العزم على الفور ان كان الوجوب على الفور وان كان على التراخي فعلى التراخي ومن قياسهم وجوب العزم على مريد التأخير على وجوب العزم على من عليه دين على ادائه ومن اتفاق الاصحاب من الشافعية في الامر المطلق على وجوب العزم عند ورود الامر الذي استدل به لهذا القول ان مراد اصحاب هذا القول وجوب العزم الايماني على معنى الاذعان بالوجوب والامتنال عند تحقق ذلك الوجوب وحينئذ يتفق هذا القول مع ما قاله صاحب جمع الجوامع أن من نوى الترك واقترن بهذه النية عدم الفعل عصي بهما جميعاً ويرتفع الخلاف ويكون المراد من العزم الواجب ألا ينوي الترك وتقترن النية بعدم الفعل فيتمتعين ارجاع هذا القول الى قول الجمهور على الوجه الذي قلنا والا فقول الجمهور بعدم وجوب العزم على مريد التأخير على خلاف ما قلناه هو الذي عليه المعول لانه هو الذي يدل عليه الكتاب والسنة كما أسمعناه من قبل

(١) قال المصنف «ومنا من قال يختص بالاول الى آخره» قال الاسنوي شرع

في ذكر المذاهب الثلاثة المنكرة للواجب الموسع الى آخره أقول أصحاب هذه الاقوال الثلاثة لا ينكرون الواجب الموسع على معنى أن انقضى اذا وقع في أي جزء من اجزاء وقته المقدر له أولاً شرعاً كان أداءه لا قضاء ويقولون ان وقت الاداء هو الذي لا يفصل الواجب سواء كان هو الجزء الاخير الذي لو اخر عنه يأنم بالتأخير أو انه الوقت الذي يتصف الفعل بأنه وقع وأدي فيه على ما يأتي بيانه فهو لا ينكرون أن الوقت الذي قدره الشارع أولاً انقضى الواجب الموسع وقت لادائه بمعنى انه اذا وقع فيه كان أداءه لا قضاء كما انهم لا ينكرون اصل الوجوب الموسع كما ستعرف ولذلك وضع صاحب جمع الجوامع المسألة هكذا الأكثر أن جميع وقت الظهر وقت لادائه الى آخر الاقوال فجعل الخلاف

الآتى فى أول الوقت ان بقى على صفة الوجوب يكون ما فعله واجباً والا نافلة احتجوا بأنه لو وجب فى أول الوقت لم يجوز تركه قلنا المكلف مخير بين ادائه فى أى جزء من أجزائه « أقول هذا تقسيم آخر للوجوب باعتبار وقته وحاصله أن الفعل المتعلق بوقت معين ينقسم الى ثلاثة أقسام . أحدها أن يكون وقته مساوياً

فى أن جميع وقت الواجب الموسع هو وقت الاداء أو وقت الاداء الاول الى آخر ما حكاه من الاقوال . ومبنى الخلاف أن فريقاً من العلماء قالوا انه لا وجوب فى العبادات الا وجوب الاداء غير أن وقت وجوب الاداء موسع غير أن فريقاً من هذا الفريق قال بوجوب العزم على مريد التأخير والفريق الثانى يقولون ان وقت الاداء لا يفضل على الواجب كما صرح به الجلال حيث قال والاقوال غير الاول منكراً للواجب الموسع لاتفاقها على أن وقت الاداء لا يفضل الواجب اه فلا ينافى أنهم يقولون ان وجوب الاداء غير نفس الوجوب بمعنى شغل الذمة ولا ينكرون أيضاً أنه جميع وقت الواجب الموسع وقت لادائه على معنى أن الفعل اذا وقع فى أى جزء منه كان أداء لا قضاء وقد اختلف أصحاب هذه الطريقة على أربعة أقوال حكاه صاحب جمع الجوامع بقوله وقيل الأول فان آخر فقضاء وقيل الآخر فان قدم فتمجيل والحنفية ما اتصل به الاداء من الوقت والا فالآخر والسكرخى ان قدم وقع واجبا بشرط بقاءه مكلفا اه فانظر كيف جعل صاحب جمع الجوامع الخلاف فى وجوب الاداء فقط لافى نفس الواجب الموسع والجلال أول القول بأن الاقوال غير الاول منكراً للواجب الموسع وحمل ذلك القول على معنى اتفاقها على أن وقت الاداء لا يفضل الواجب وكيف لم ينسب القول بأنه الآخر فان قدم فتمجيل الى الحنفية لأنهم لا يقولونه كما أنه لم ينسب للسكرخى مانسبه اليه البيضاوى لأن السكرخى يقول بما يقول به الحنفية من أن وقت الاداء هو ما اتصل به الاداء من الوقت والا فالآخر غير انه يشترط شرطاً لبقاء ما فعله المكلف قبل الآخر واجبا شرطاً هو بقاءه مكلفاً الى آخر الوقت . وقول المصنف ومنا من قال يختص بالاول صريح فى أن القائل به من الشافعية

له لا يزيد عليه ولا ينقص كصوم شهر رمضان ويسمى هذا بالواجب المضيق. الثاني أن يكون الوقت ناقصاً عن الفعل فلا يجوز التكليف به عند من لا يجوز التكليف بالحال إلا أن يكون لغرض القضاء فيجوز كوجوب الظهر مثلاً على من زال عذره في آخر الوقت كالجنون والحيض والصبا وقد بقي مقدار تكبيرة. وإطلاق المصنف لفظ القضاء فيه نظر^(١) لأن ذلك مخصوص بما إذا لم يمكن فعل ركعة في الوقت فإن فعل فهي أداء على المشهور عندنا فالأحسن أن يقول إلا لغرض التكميل خارج الوقت. الثالث أن يزيد الوقت على الفعل وهو الذي نسميه بالواجب الموسع. وفيه خمسة مذاهب: أحدها وهو اختيار الإمام وأتباعه وابن الحاجب أن الأمر بذلك يقتضى إيقاع الفعل في أى جزء من أجزاء الوقت بلا بدل سواء كان أولاً أو آخراً لأن قوله صلى الله عليه وسلم «الوقت ما بين هذين» متناول لجميع أجزائه وليس تعيين بعض الأجزاء للوجوب بأولى من تعيين البعض الآخر وهذا هو معنى قول الأصحاب إن الصلاة يجب بأول الوقت وجوباً موسعاً وأهم المصنف التصريح بوجوبه بأول الوقت ولكنه يؤخذ من تعليل ما يليه. والمذهب الثاني ونقله المصنف عن المتكلمين يعنى أصحاب أصول الدين أن الحكم كذلك لكن لا يجوز تركه في الجزء الأول إلا بشرط العزم على الفعل في الجزء الثاني ونقل الإمام في آخر المسئلة أنه قول أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة وكذلك في المنتخب

(١) قال الأعمشوى « وإطلاق المصنف لفظ القضاء فيه نظر إلى آخره » أقول لا رواية تشترط أن الذى أدرك ركعة في الوقت ليس بأداء عند المصنف بل عنده في كون الفعل أداء وقوع جميعه في الوقت كما أنه اعتبر في القضاء وقوع جميعه خارج الوقت بقريئة ما قاله في بيان المعتبر في الأداء والقضاء الاصطلاحيين فتعين أن يكون مراده بالقضاء هنا مطلق الفعل في وقت آخر وأما كونه أداء بالمعنى الاصطلاحى أو قضاء أولاً يسمى فذلك شيء آخر يبين في موضعه وذلك لأن المصنف إنما يشكك فيما إذا نقص الوقت عن الفعل ولم يسمه والمخالف في هذه الحال هو زفر من أصحاب أبى حنيفة فإنه يقول لا يجب الفعل على من صار بصفة التكليف في آخر الوقت وكان الباقي لا يسمع الفعل كله لأن إيقاع الفعل في وقت

واختاره الآمدي ولاصحابنا فيها وجهان حكاهما الماوردي في الحاوى وغيره
والصحيح هو الوجوب وصححه النووي في شرح المذهب وغيره ونقل الاصفهاني
في شرح المحصول عن القاضى عبد الوهاب المالكي أنه قول اكثر الشافعية .
وقوله « والا لجاز » أى احتج الداهب الى وجوب العزم بانه لو جاز الترك
فى أول الوقت بلا عزم مع قولنا بوجوبه فى أول الوقت لكان يجوز ترك
الواجب من غير بدل وهو محال . وردده المصنف بوجهين : أحدهما ان العزم
لا يصلح أن يكون بدلا عن الفعل لانه لو صلح بدلا لتأدى الواجب به لأن
بدل الشئ يقوم مقامه واذا لم يصلح للبديلة فقد لزم جواز ترك الواجب بلا
بدل . الثانى انه اذا عزم فى الجزء الاول من اجزاء الزمان على الفعل فلا يخلو
اما أن يجب العزم فى الجزء الثانى أيضا أولا يجب فان لم يجب فقد ترك الواجب
بلا بدل ويلزم أيضا التخصيص من غير مخصص وان وجب فقد تعدد البدل
وهى الاعزام مع أن المبدل واحد فان قيل قد يكون صالحا للبدل فى ذلك الوقت
لامطلقا فاذا أتى بالبدل فى هذا الوقت سقط عنه الامر بالاصل فى هذا الوقت
لا فى كل الاوقات . قال فى المحصول هذا ضعيف لان الامر لا يفيد التكرار بل
لا يقتضى الفعل الا مرة واحدة فاذا صار البدل قائما مقام الاصل فى هذا الوقت
فقد صار قائما مقامه فى المرة الواحدة فيلزم الاكتفاء به . قال فى البرهان والذي

لا يسمعه محال فلا يقع التكليف به اتفاقا وان قال بمضنا بجوازه عقلا وغير زفر
يقول لا يلزم أن يكون التكليف بايقاع الفعل فى الوقت الذى لا يسمعه بل نقول
بوجود أى جزء من أجزاء الوقت ولو بمقدار يدرك فيه التحريمه ينعقد سبب
الوجوب ليفعله المكلف فيما بعد سواء كان فيما بقى من الوقت وما بعده او فيما
بعده فقط فراد البيضاوى بالقضاء هنا القضاء بالمعنى اللغوي لان القائلين بالوجوب
اختلفوا وفصلوا فى كون الفعل حينئذ اداء فبعضهم شرط فى كونه كذلك ان
يفعل ركعة على الاقل فى الوقت وبعضهم قال يكفى فى ذلك ان يدرك التحريمه
فى الوقت ومنهم من سماه قضاء او اداء ناقصا فكيف يمكن مع هذا ان يراد
القضاء الاصطلاحي هنا بل المراد ما ذكرنا بقرينة المقام

أراه انهم لا يوجبون تجديد العزم في الجزء الثاني بل يحكمون بأن العزم الاول ينسحب على جميع الازمنة المستقبلة كالنسيان على العبادة الطويلة مع عزوبها وهذا الذي قاله فيه تبين لمذهبهم وجواب عما قاله المصنف . وهذان المذهبان متفقان على الاعتراف ، الواجب الموسع والثلاثة الآتية منكورة له ^(١) . وقوله «ومنا»

(١) قال الاسنوني «والثلاثة الآتية منكورة له اه» أى للواجب الموسع وقد علمت مما قدمناه أن اصحاب هذه الاقوال الثلاثة لا ينكرون الواجب الموسع بمعنى الواجب الذي قدر له أولا وقت من قبل الشارع يسهه ويسع غيره وانما ينكرون أن وقت الاداء بمعنى الاتيان بالفعل امتثالا يفضل على الواجب ويقولون ان وقت الاداء بهذا المعنى لا يفضل الواجب ثم بعد ان اتفقت الاقوال الثلاثة على هذا المقدار اختلفت فيها قول أنه الاول وقول أنه الآخر وقول انه ما يتصل به الاداء ويقع فيه الفعل وهذا لا ينافي القول بالواجب الموسع بالمعنى الذي قلناه على انك علمت مما سبق أن هذه الاقوال الثلاثة لا يخالف بعضها بعضا ولا تخالف قول الجمهور كما ان الحنفية يقولون ان وقت الوجوب الموسع الذي هو بمعنى شغل الذمة هو جميع الوقت الذي قدره الشارع أولا للفعل وان وقت وجوب الاداء هو الجزء الذي يقع فيه الفعل من وقت الوجوب الموسع الذي هو بمعنى شغل الذمة فتلخص أن الاداء يطلق ويراد منه المعنى الاصطلاحي المقابل للقضاء وهذا لاخلاف في أن وقته هو جميع الوقت المقدر أولا شرعا للفعل ويطلق ايضا على معنى الاتيان بالفعل امتثالا وهذا هو الذي وقع فيه الخلاف فالجمهور على ان وجوب الاداء بهذا المعنى موسع وغيرهم بحسب ظاهر الامر يقول هو الاول او الآخر او ما يتصل به الفعل غير ان التحقيق ان مراد الكل واحد لان من قال هو الاول اراد ان الفعل لا يتصف بالاداء اي بكونه مؤدى ومأتيا به امتثالا على الوجه الاكمل الا في اول الوقت فلا ينافي ما قاله الجمهور من ان وقت الامتثال موسع ومن قال هو الآخر اراد ان الوقت الذي يتحتم فيه الاتيان بالفعل امتثالا بنفسه هو الجزء الآخر الذي يسع الفعل فقط فلا ينافي ما قاله الجمهور ايضا من ان وقت الامتثال موسع وهم لا يخالفون في ان الوقت

من قال الخ، شروع في ذكر المذاهب الثلاثة المنكرة للواجب الموسع: أحدها ان الوجوب يختص بأول الوقت فان فعله في آخره كان قضاء لقوله صلى الله عليه وسلم اذا تضيق بحيث لم يبق منه الا ما يسع الواجب تحتم الامتثال فيه والذين قالوا بأن وقت الاداء بمعنى الاتيان بالفعل امتثالا يقولون ان وقت وجوب الاداء بهذا المعنى الشامل لجميع الوقت ويسميه غيرنا وجوبا موسعا نسميه نحن وجوبا بمعنى شغل الذمة وأما الاداء الذي هو بمعنى تفرغ الذمة مما شغلها فوجوبه انما هو وقت تفرغ الذمة بالفعل من الواجب فهو الوقت الذي يقع فيه الفعل ويتصل به أدائه أي تفرغ الذمة به . ومما قدمناه تعلم ان ما نسبته المصنف من أن الحنفية قالوا يختص بالآخر وفي أول الوقت تعجيل ان كان مراده من التعجيل كونه فعلا قبل الوقت وقبل الوجوب فنسبته للحنفية غلط لان الحنفية لم يقل أحد منهم بذلك وان كان مراده ما بيناه سابقا فهو لا يخالف قول الجمهور فيكون مانسبه الاسنوي أيضا للحنفية من أنه اذا عجل كان نقلا غلطا أيضا وكيف يقول به الحنفية وهو مذهب باطل فذهب الحنفية هو ما قررناه ولا يخالف ما قاله الاكثر فلا خلاف بين الحنفية والشافعية في أن الفعل واجب في جميع الوقت وان جميعه من أوله الى آخره وقت لوجوبه ووقت لادائه على معنى أنه في أي جزء من الوقت أوقعه المكلف كان أداء بالمعنى الاصلاحي المقابل للقضاء ولم يكن قضاء بالمعنى الاصطلاحي المقابل للاداء وكان وقتنا لادائه على معنى انه وقت للاتيان به امتثالا وأن للمكلف أن يوقعه في أي جزء من اجزاء الوقت فاذا تضيق الوقت بحيث لم يبق منه الا ما يسع الواجب فقط تحتم الاداء بمعنى الاتيان بالفعل امتثالا في هذا الجزء من الوقت بحيث لو لم يفعله بلا عذر حتى خرج الوقت كان عاصيا فكما ان الفعل واجب على وجه ما ذكر عند الشافعية في كل جزء من اجزاء الوقت والمكلف مخير في ايقاعه في أي جزء اراد ايقاعه فيه والتضييق يتحقق في الجزء الاخير كذلك الفعل واجب عند الحنفية على الوجه المذكور الذي قال به الشافعية حذو القذة بالقذة . نعم فرق الحنفية بين تقس الوجوب وبين وجوب الاداء فقالوا ان

«الصلاة في أول الوقت رضوان الله وفي آخره عفو الله» والمراد بقوله ومنا أى ومن الشافعية صرح به الامام في المعالم خاصة فان عبارة المحصول والمنتخب ومن

نفس الوجوب عبارة عن شغل ذمة المكلف وان ذلك يتحقق بمجرد انعقاد سبب الوجوب بناء على خطاب الوضع وان وجوب الاداء الذى يتصف الفعل فيه بالوقوع حقيقة وتفرغ به الذمة مما شغلها او يتجتم فيه الوقوع هو اثر خطاب التكليف وبناء على هذا الفرق لم يعمينوا جزءا من اجزاء الوقت يتحقق فيه وجوب الاداء ويتعلق فيه خطاب التكليف بطلب تفرغ الذمة مما شغلها الا الجزء الاخير الذى يسمع الواجب فقط فقالوا كل جزء يتصل به الاداء ويقع فيه الفعل من الوقت هو وقت الاداء ويتعلق خطاب التكليف فيه فاذا تضيق الوقت ولم يبق منه الا الجزء الذى يسمع الواجب فقط ولم يفعله قبله تعين ذلك بنفسه حينئذ وقتا للاداء بمعنى تفرغ الذمة فكان ما يسميه الشافعية وجوب اداء موسع هو الذى يسميه الحنفية نفس الوجوب بمعنى شغل الذمة والذى سماه الحنفية وجوب اداء هو وجوب تفرغها مما شغلها بالفعل بمعنى أن ذمة المكلف لا نصير فارغة مما شغلها الا في وقت الاتيان بالواجب امتثالا وهذا لا يخالف فيها احد فلذلك صرح السعد في التلويح وغيره أن الخلاف بين أكثر الحنفية الذين فرقوا بين الوجوبين وبين أكثر الشافعية الذين لم يفرقوا خلاف في التعبير فقط وأن ما سماه أكثر الحنفية وجوبا بمعنى شغل الذمة وجعلوه مغايراً لوجوب الاداء هو ما سماه أكثر الشافعية وجوب اداء موسعا والكل متفقون على أن المكلف لو اخرج الفعل عن أول الوقت لا يعصى متى فعل الواجب في أى جزء من أجزاء الوقت ولا يكون طائبا الا اذا أخرج فعل الواجب عن جميع اجزاء الوقت فكل من الحنفية والشافعية قائلون بمقتضى نصوص الكتاب والسنة في هذه المسألة ولو أن الذين نقلوا الخلاف بين هؤلاء الائمة تحروا في النقل وتحققوا من تلك المذاهب لما وجدوا بين اصحابها خلافا يستحق القول والقييل وتشنيع كل على الآخر.

أصحابنا . وهذا القول لا يعرف في مذهبنا^(١) ولعله التبس عليه توجيه الاصطخرى

(١) وقال الاسنوى « وهذا القول لا يعرف في مذهبنا » الى آخره . وقال
الولى العراقى حكاى الامام الرازى فى المعالم وهو غلط فلم يقل به أحد منهم ولعل
سبب الاشتباه أن الشافعى حكاى فى الام عن بعض أهل الكلام اه . وقال فى
النجم اللامع وهذا ما حكاى أبو الحسين فى المعتمد وصاحب المصادر عن بعض
الشافعية وكذا الامام فى المعالم والبيضاوى فى المنهاج وانكر ابن الرفعة هذا
القول وقال لم أجده فى الكتب المشهورة وقائلوه تمسكوا بامور لا تسلم عن اعتراض
معتز واحسبها ما أخذ من قول امامنا الشافعى فى الحج ان قوما من اهل
الكلام وغيرهم ممن يقولون ان وجوب الحج على الفور يقولون ان وجوب
الصلاة يختص بأول الوقت حتى لو آخره عن اول الامكان عصى بالتأخير وهذا
من امامنا جرى على سبيل النقل لا على سبيل الموافقة اه . وتمسك أصحاب
هذا القول بحديث « الصلاة فى اول الوقت رضوان الله وفى آخره عفو الله » رواه
الترمذى قالوا ولا يوجد هنا مقتضى للعفو الا العصيان بخروج الصلاة عن وقتها
فذل ذلك على ان وقت ادائها هو الاول فان آخرها عنه كان عاصيا بالتأخير
وتمسكوا أيضا بأن الوجوب مع جواز التأخير متنافيان والاصل ترتب المسبب
على السبب فيكون الوجوب الذى هو مسبب فى أول الوقت وفعله فيما بعده
قضاء لكن أبا بكر الباقلا فى نقل الاجماع على نفي الائم ولنقله قال بعضهم انه
قضاء يسد مسد الاداء أى فلا ائم بالتأخير عن أول الوقت وسوق الحديث يدل
على هذا فان سوجه يقتضى أن الفعل على كلا الحالين واقع فى الوقت غير أنه تارة
يكون فى أوله فيكون رضوان الله وتارة يكون فى آخره فيكون عفو الله وهذا
يقتضى أن الصلاة فى أول الوقت أكثر ثوابا وأفضل من الصلاة فى آخره فليس
المراد بالعفو العفو الذى هو مقتضى العصيان بخروج الصلاة عن وقتها لان
الحديث صريح أنها واقعة فى وقتها اما فى أوله واما فى آخره فلا وجه للقول بأنه
ان آخر فقضاء بالمعنى المصطلح خصوصا بعد ما سمعت ان صاحب هذا القول
لا ينكر أن وقت الواجب الموسع وقت لادائه على معنى أن الفعل اذا وقع فى

حيث ذهب الى أن وقت المضى والعشاء والصبح يخرج بخروج وقت الاختيار. نعم نقله الشافعى في الام عن المتكلمين فقال وقال قوم من أهل الكلام وغيرهم أى جزء من أجزائه كان أداء لاقضاء لافرق في ذلك بين أول الوقت ووسطه واخره: والقول الثالث وهو أن وقت الاداء هو الآخر محكى عن الحنفية فأول الوقت عند هذا القائل سبب لجواز الفعل فيه والآخر سبب لتحتم الفعل فيه فيكون المأثى به قبل الآخر تعجيلا كإخراج الزكاة قبل الحول بعدم ملك النصاب وتعجيل الدين قبل حلول الاجل وظاهر كلام امام الحرمين في البرهان اختياره ورده ابن التلمسانى بأن التقديم لا يصح فيه بنية التعجيل اجماعا نعم هو منقول عن الحنفية أو أكثرهم كما نقله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما لكن المشهور عن الحنفية والمعروف في كتبهم ان وقت الاداء هو ما اتصل به الاداء للفعل من الوقت والا فآخره الذى يسهل الفعل ولا يفضل عنه كما قاله الصنفى الهندى وحكاها صاحب جمع الجوامع عن الحنفية تبعاً لوالده وللصنفى الهندى واستدرك عليه الزركشى بقوله لكن المشهور عنهم قول الجمهور كما ثبت في كتاب الوصول الى ثمرات الاصول اهـ واذا رجعت لما قدمناه تعلم أنه لا خلاف بين قول الحنفية ان وقت الاداء هو ما اتصل به الاداء للفعل من الوقت والا فآخره الذى يسهل الفعل ولا يفضل عنه وبين قولهم بما قاله الجمهور من أن جميع وقت الواجب الموسع وقت لادائه وسيأتى تحقيق مذهب الحنفية ان شاء الله تعالى وأما ما نسب الى الحنفية من أن وقت الاداء هو الجزء الآخر فالمصرح به عندهم أن معناه أن هذا الجزء الآخر هو وقت الاداء الذى لا يجوز إخراج الفعل عنه وهو الجزء الاخير الذى يسهل الواجب فقط وأن معنى قولهم فان قدمه فتمجيل أنه تعجيل قبل هذا الجزء الاخير الذى يتعين بنفسه وقتا للاداء عند التضيق وأما ما قبله من أجزاء الوقت فلا يتعين وقتا للاداء الا باتصال الاداء به ووقوعه فيه ويدل لهذا قياسهم ذلك على تعجيل أداء الزكاة بعد انعقاد سبب الوجوب بملك النصاب وعلى أداء الدين قبل حلول الاجل ولذلك قال الاسنوى ومقتضى هذا الكلام أن تقع الصلاة نفسها واجبة ويكون التطوع انما هو فى التعجيل كمن عجل ديناً أو زكاة وقد ذكر فى البرهان

ممن يفتي ممن يقول ان وجوب الحج على الفور ان وجوب الصلاة يختص بأول الوقت حتى لو أخره عن أول وقت الامكان عصى بالتأخير اه وهذا يحتمل أيضا أن يكون سبب هذا الغلط . والثاني أن الوجوب يختص بآخر الوقت فان فعل في

ما يقتضيه اه فان كان ما ذكرناه هو مراد من نقل هذا القول ونسبه للحنفية فلا يكون حينئذ بينهم وبين قول جمهور الحنفية والشافعية خلاف وان كان مراده أن الفعل غير واجب قبل الجزء الاخير وأن فعله قبل الاخير فعل قبل دخول الوقت كان نقله عن الحنفية غلطاً كما أن نقل القول بأنه الاول اذا أخذناه بظاهره غلط كما صرح بذلك السكال ابن الهمام في تحريره وقطع سراج الدين الهندي بأن المعزو الى الحنفية ليس صحيحاً عنهم قاله في التقرير على التحرير . القول الرابع مانقله المصنف عن السرخي أن المسكاف به في أول الوقت الى آخره . أي فهو موقوف فان بقي بصفة التكليف الى آخر الوقت كان مافعله واجبا والا فنفل كذا حكاه عنه الامام والآمدى وابن الحاجب قال الزركشي وانما قال ذلك فرارا عما ورد على أصحابه من تعلقه بآخر الوقت من اجزاء النفل عن الفرض فاختر هذه الطريقة وهي ضعيفة لان كون الفعل حال الايقاع لا يوصف بكونه فرضا ولا نفلا خلاف القواعد وحكي عنه أن وقت أداء الواجب يتعين بالفعل في أي وقت كان كذا حكاه عنه الشيخ أبو اسحاق في شرح اللمع وحكي عنه الآمدى القولين مما وليكن السرخي لا يخالف غيره من الحنفية الا في اشتراط بقاء المسكاف بصفة التكليف الى آخر الوقت ان أوقع الفعل قبله في وقوع الفعل واجبا ولا يخالفهم في أصل الوجوب عند انعقاد السبب ولا في أن جميع الوقت المقدر أولا شرطا للفعل هو وقت أداء الفعل على معنى أن الفعل في أي جزء من أجزاء هذا الوقت وقع كان أداء لا قضاء ولا في أن وقت الاداء هو ما اتصل به الفعل من هذا الوقت الا اذا تضيق الوقت فوقت أدائه الذي لا يجوز التأخير عنه هو الجزء الآخر الذي يسم الواجب ولا يفضل عنه ولذلك قال الجلال في بيان قول السرخي فان لم يبق كذلك كأن مات أو جن وقع ما قدمه نفلا فشرط الوجوب عنده أن يبقى من أدرك الوقت بصفة التكليف الى آخره المتبين به الوجوب وان أخر

أول الوقت كان تعجيلا ويصير كمن أخرج الزكاة قبل وقتها . ومقتضى هذا الكلام أن تقع الصلاة نفسها واجبة ويكون التطوع انما هو في التعميل كمن عجل ديننا أو زكاة وقد ذكر في البرهان ما يقتضيه لكن نقل الآمدي وابن الحاجب وغيرهما عن هذا القائل أنه يقع تقلا وهذا المذهب باطل لان التقديم لا يصح بنية التعميل

الفعل عنه ويؤمر به قبله لان الاصل بقاؤه بصفة التكليف فحيث وجب فوقت أدائه عنده كما تقدم عن الحنفية لانه منهم وان خالفهم فيما شرط فذكره المصنف دون الاول المعلوم مما قدمه اه فأشار الجلال بقوله فان لم يبق الى آخره الى أن الفعل اذا قدم على آخر الوقت بأن فعله المكلف قبله في الوقت كان حكمه بحسب ما عند الخلق موقوفا فان بقي بصفة التكليف تبين بذلك أن الفعل كان واجبا عند وقوعه فان لم يبق كذلك بأن عرض له ما أزال عنه صفة التكليف كأن مات أو جن تبين أن ما فعله قبل آخر الوقت كان تقلا عند وقوعه وانما كان حكمه بحسب ما عند الخلق موقوفا كما يعطيه قول الجلال المتبين به الوجوب لان الفعل في الواقع ونفس الامر اما واجب أو نقل فان كان الله تعالى قد علم أن المكلف يبقى بصفة التكليف الى آخر الوقت فالفعل واجب عند وقوعه في الواقع ونفس الامر وان كان الله تعالى قد علم أن المكلف لا يبقى كذلك فالفعل نقل عند وقوعه في الواقع ونفس الامر فالفعل حينئذ عند وقوعه في الواقع ونفس الامر اما موصوف بالوجوب فقط واما موصوف بالنفلية فقط فاندفع ما اعترفوا به على قول الكرخي من أن كون الفعل حالة الايقاع لا يوصف بكونه فرضا ولا تقلا خلاف القواعد وذلك لان المخالف للقواعد هو عدم اتصافه بهما في الواقع ونفس الامر أما التوقف في الحكم وعدم الجزم بأحدهما بعينه حتى يتبين الحال فلا مانع منه وليس مخالفا للقواعد لأن الموقوفات كذلك في الشرع كثيرة فمعنى قول المصنف في قول الكرخي ان بقي على صفة الوجوب يكون واجبا الخ أنه ان بقي كذلك تبين أنه كان واجبا والا تبين أنه كان تقلا وأشار الجلال بقوله في شرح مذهب الكرخي من أدرك الوقت بصفة التكليف مع قوله ويؤمر به قبله لان الاصل بقاؤه بصفة التكليف الى أن موضوع كلام الكرخي فيمن كان بصفة التكليف وكان الغالب عليه

اجماعا كما قاله ابن التلمساني في شرح المعالم فبطل كونه تعجيلا والثالث وهو رأى الكرخي من الحنفية أن الآتي بالصلاة في أول الوقت ان أدرك آخر الوقت وهو على صفة التكليف كان مافعله واجبا وان لم يكن على صفتهم بأن كان مجنونا أو حائضا أو غير ذلك كان مافعله تقلا هكذا في المحصول والمنتخب وغيرها ومقتضى ذلك أن صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت في آخر الوقت يكون

السلامة الى آخر الوقت وليس الكلام فيمن لم يكن بصفة التكليف في أول الوقت ولا فيمن عرض عليه ما أزال عنه صفة التكليف في وسط الوقت وعاد الى الاتصاف بها في آخر الوقت سواء زالت بعد الفعل وعادت في آخر الوقت أو زالت قبل الفعل وعادت في آخر الوقت فإن الكرخي في هذه الاحوال كغيره يقول الممول عليه فيها على كل حال هو آخر الوقت وليس موضوع اشتراط الكرخي فيما ذكر لان الوقت متى تضيق ولم يبق منه الا ما يسع الواجب وكان المكلف في هذا الجزء بصفة التكليف وجبت عليه الصلاة اجماعا وكان ذلك الجزء وقت الاداء اتفاقا بين الجميع وليس الكلام أيضا فيمن ظن عدم السلامة كأن ظن الموت أو ظنت الحيض فان وقت الاداء يتضيق في حقه فان أخر عن وقت الامكان عصي ومن هذا تعلم اندفاع قول الاسنوي ومقتضى ذلك أن صفة التكليف لو زالت بعد الفعل الى آخره وعدم وروده على عبارة المصنف لان موضوع الكلام فيمن كان بصفة التكليف في أول الوقت وكان الغالب عليه السلامة وبقي بصفة التكليف الى آخره أو زالت صفة التكليف وبقيت زائلة الى آخر الوقت أما من غلب على ظنه عدم السلامة أو زالت عنه صفة التكليف قبل الفعل أو بعده وعادت في آخر الوقت فليس من موضوع خلاف الكرخي . وأشار الجلال بقوله في شرح قول الكرخي ويؤمر به قبله الى ان ما قاله الكرخي من شرط البقاء في وقوعه واجبا لا ينافي أنه يقول بناء على ما هو الاصل والغالب فيمن ظن السلامة من البقاء على صفة التكليف بوجوب الفعل بمعنى شغل الذمة بالفعل قبل الشروع فيه وبوجوب أدائه عند الشروع فيه فإذا لم يشرع فيه حتى تضيق الوقت ولم يبق منه الا ما يسع الفعل تعين ذلك الوقت

أيضاً فرضاً وكلام المصنف يأباه لأنه شرط بقاءه على صفة الوجوب الى آخر الوقت وسبقه الآمدى وصاحب الحاصل وابن الحاجب الى هذه العبارة ونقل الشيخ أبو اسحاق في شرح اللمع عن الكرخي أن الوجوب يتعلق بوقت

وقتاً للاداء . والحاصل أن الكرخي يقول فيمن أدرك الوقت وهو بصفة التكليف وكان الغالب على ظنه السلامة أن الفعل يجب عليه بدخول الوقت بمعنى أن ذمة المكلف تصير مشغولة به قبل الشروع وأن وقت الاداء هو ما يتصل به الفعل ويقع فيه فهو وقت الاداء وان لم يفعل حتى تضيق تعين الجزء الاخير من الوقت للاداء فان أتى بالفعل في هذه الحال قبل التضيق ثم عرض عليه في آخر الوقت ما أزال صفة التكليف تبين أنه لم يكن واجباً وهذا هو معنى قوله الآتي في أول الوقت ان بقي على صفة الوجوب يكون ما فعله واجباً والا فنافذة وبهذا تعلم أن الكرخي يقول ان الفعل وقت وقوعه موصوف بالوجوب ظاهراً بناء على أن الاصل بالبقاء على صفحة التكليف وهذه هي الطريقة المشهورة عن الكرخي وما عداها فهو خلاف المشهور . وحاصل ما في هذا المقام أن جمهور الشافعية يقولون ان وقت الظهر مثلاً جميعه وقت لأداءه سواء وقع الفعل في كله أو في جزء منه فوق وقت الاداء عندهم كل الوقت لاجزاء منه يتمين بالوقوع فيه سواء وقع الفعل في الكل أو البعض ففي أى جزء وقع من هذا الوقت كان أداءه ولا يأنم الا باخراج الفعل عن هذا الوقت ولا يقولون بوجوب سوى هذا الوجوب في العبادات وعند الحنفية ومنهم الكرخي أن هناك وجوبين أحدهما وجوب بمعنى شغل الذمة وهذا ينبنى على انعقاد السبب فبمجرد دخول وقت الصلاة ينعقد السبب وتجب الصلاة على المكلف بمعنى أن ذمة المكلف تصير مشغولة بالصلاة وأما وجوب الاداء بمعنى تقريغ الذمة مما شغلت به فوقته هو الجزء الذي وقع فيه الاداء بمعنى أن وقت الاداء يتعين لذلك بوقوع الفعل فيه واتصاله به الى أن يتضيق الوقت فيتمين الجزء الاخير وقتاً للاداء بمعنى تقريغ الذمة وليس معنى وقت الاداء ما قيل انه جزء لا يمينه من اجزاء الوقت وهو القدر المشترك بينهما يتمين بالوقوع فيه ان فعل في الوقت فان لم يفعل حتى

غير معين ويتمين بالفعل ففى أى وقت فعل يقع الفعل واجباً ونقل عنه القولين معاً الآمدى فى الاحكام . وقوله « احتجوا » أى احتجت الحنفية على اختصاص الوجوب بآخر الوقت بأنه لو وجب فى أوله لما جاز تركه لكنه يجوز اجماعاً

تضييق الوقت تعين وقت الاداء بنفسه وهو الجزء الاخير لانه لو كان كذلك لكان وجوب الاداء بمعنى تفرغ الذمة مما شغلها سابقاً على الوقت الذى يقع فيه الفعل ويتصل به وأن وقت الاداء أيضاً يكون سابقاً على الوقت الذى يقع فيه الفعل حيث كان وقت وجوب الاداء هو القدر المشترك وأن الذى يتمين هو الخصوصية لانه حينئذ يكون من الواجب الخير والحنفية كاشافعية لا يقولون ان ذلك من قبيل الواجب الخير لان الواجب الخير كما تقدم هو القدر المشترك لمنحصر فى متعدد محصور معين بالنوع وما نحن فيه ليس كذلك لان الواجب واحد بالشخص والوجوب الذى هو وصفه كذلك كما يأتى فوجوب الاداء عند الحنفية يكون مع الشروع فى الفعل ووقته هو الوقت الذى يقع فيه الفعل ويتصل به وبالجمله لاخلاف فى ان وجوب الاداء بمعنى تفرغ الذمة هو أثر خطاب التكليف وان أثر خطاب الوضع هو انعقاد سبب الوجوب فقال الاكثرون بمجرد انعقاد سبب الوجود بمقتضى خطاب الوضع يجب اداء الواجب بمعنى الاتيان به امثالاً بمقتضى خطاب التكليف فيتحقق وجوب الاداء بهذا المعنى وهذا الوجوب موسع فوقته جميع وقت الفعل المقدر له أولاً شرعاً ولو كان زائداً عليه يسهه وغيره فالوقت الذى تعلق فيه خطاب التكليف بوجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل امثالاً عند الاكثر هو جميع ذلك الوقت الذى قدر له أولاً شرعاً لاجزاء منه بعينه هو الاول كما هو ظاهر القول الاول وان كان التحقيق كما علمت انه لا يخالف قول الاكثر ولا هو الآخر كما هو ظاهر القول الثالث وان كان التحقيق أيضاً انه لا يخالف قول الاكثر ولا هو الجزء الذى يقع فيه الفعل ويتصل به كما يقول الحنفية وان كان التحقيق أيضاً أن الحنفية لا يخالفون الجمهور خلافاً معنواً قالوا الواجب الموسع عند الاكثر واحد ووقت وجوب ادائه واحد وهو كل الوقت المقدر له أولاً شرعاً ولا تعدد فيه فالقول بناء على

فانتفى أن يكون واجباً والجواب ما قلناه في المحصول وأشار إليه المصنف أن الواجب الموسع في التحقيق يرجع الى الواجب الخير لان الفعل واجب الاداء في وقت ما اما أوله أو وسطه أو آخره ، فخرى مجرى قولنا في الواجب الخير ان الواجب اما هذا أو ذاك فكما أننا نصفها بالوجوب على معنى أنه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به فكذلك هذا فتلخص أن المكلف مخير بين أفراد الفعل في الخير وبين أجزاء الوقت في الموسع ونحن لم نوجب الفعل في أول الوقت بخصوصه حتى يورد علينا جواز اخراجه عنه بل خيرناه بينه وبين ما بعده

قول الأكثر ان الواجب الموسع يرجع الى الواجب الخير بالنسبة الى الوقت كانه قيل للمكلف افعل اما في أول الوقت أو وسطه أو آخره غفلة عن تحقيق معنى الواجب الموسع والواجب الخير والفرق بينهما كما بينه الجلال المحلى في شرحه على جمع الجوامع أنهم بيان كذا قاله شيخنا الشريفي في تقريره على ذلك الشرح وذلك لاننا متى علمنا أن الواجب الموسع واحد لا تعدد فيه وان وقت ادائه واحد لا تعدد فيه وأن الواجب الخير هو واحد مبهم من شيئين أو أشياء متعددة محصورة في عدد معين بالنوع كما سبق فمن أين يجيء أنه من قبيل الواجب الخير في الوقت فيكون كالخير في المفعول ، وبهذا علم أن مراد البيضاوى من قوله قلنا المكلف مخير بين أدائه في أى جزء من اجزائه اه أن كل الوقت المقدر له أولا شرما وقت لادائه والاتيان به امتثالا سواء وقع الفعل في جميعه أو في جزء منه ففى أى جزء وقع صحيحا كان اداء واتيانا بالفعل امتثالا وبذلك يندفع الاعتراض المذكور وينتظر قول الاسنوى والجواب ما قال في المحصول وأشار إليه المصنف أن الواجب الموسع في التحقيق يرجع الى الخير لان الفعل الى آخره لان ما قاله في المحصول مما ذكر مردود وأشار الى رده الجلال المحلى في شرحه المذكور كما سبق فالمصنف هنا لم يشر الى ذلك ولا أراده وكذلك يبطل ما قاله غير الاسنوى من شراح المنهاج مما وافق قول الاسنوى المذكور وقد بينا ذلك بأوسع من هذا في كتابنا البدر الساطع على جمع الجوامع

قال « * فرع * الموسع قد يسهه العمر^(١) كالحج وقضاء الفئات فله التأخير ما لم يتوقع فواته ان أخر لكبر أو مرض » أقول هذا التقسيم في الواجب الموسع مبنى على ثبوته فلذلك جعله فرعاً . وحاصله ان الواجب الموسع قد يسهه العمر جميعه كالحج وقضاء الفئات اي اذا فات بعذر فان فات بتقصير فالمشهور وجوب فعله على الفور^(٢) وحكم الموسع بالعمر انه يجوز له التأخير من غير تأقبت اللهم

(١) قال المصنف « فرع الواجب الموسع قد يسهه العمر الى آخره » قال الاسنوى « هذا التقسيم في الواجب الموسع الى آخره » أقول ينقسم الواجب الموسع اذا اثبتناه أخذاً من كلام المصنف وغيره الى ما يكون وقته محدود الطرفين عند المكلف بمقتضى خطاب الوضع كوقت الظهر مثلاً والى ما يكون وقته العمر كالحج وقضاء الفوائد بعذر وهذا الفرع يختص بالقسم الثانى وهو ما وقته العمر كما أن ما تقدم يختص بالقسم الاول وهو ما يكون وقته محدود الطرفين عند المكلف

(٢) قال الاسنوى « فان فات بتقصير الى آخره » أقول وجه ذلك أن التفتوت بغير عذر معصية كبيرة يجب التوبة منها فوراً ومن تمام التوبة الاقلاع عن المعصية والاقلاع عنها لا يكون الا بتدارك ما فاتته فكان فعل الفوائت بغير عذر واجبا على الفور وليس كلام المصنف فيه وانما كلامه في الواجب الموسع الذى وقته العمر والذى منه الفوائت بعذر فكان وضع المسألة معيناً لهذا المراد ولذلك قال الاسنوى أى اذا فات بعذر فعبر بأى للاشارة الى ما ذكر . وحاصل حكم الموسع محدود الطرفين أنه يعصى فيه بأحد أمرين الاول خروج وقته المقدر له أولاً شرعاً بدون أن يفعله فيه مع اتصافه بصنات التكليف والتمسك من فعله فيه والثانى تأخيره عن وقت الامكان الذى ظن فوته عقبه مع ما ذكر أيضاً وقد نقل ابن الحاجب فى مختصره الاتفاق على عصيانه فى هذه الحال سواء بقى بعده أو لم يبق وأما من ظن السلامة فى الوقت ومات فى أثناءه فانه لا يكون عاصياً على الاصح اذا لم يفعل فى وقت الامكان وقيل يعصى اذا لم يفعل فى وقت الامكان قال فى المستصنى وهو خلاف اجماع السلف بل محال أن يعصى بعد حواز التأخير

الا ان يتوقع فوات ذلك الواجب اي يغلب على ظنه فواته كما صرح به في
المحصل قال : فان توقع اى ظن الفوات اما لكبر سن او لمرض شديد حرم

فان قال جاز التأخير بشرط سلامة العاقبة قلنا محال لان العاقبة مستورة والفرق
بينه وبين الموسع الذى وقته العمر كما قال ابن الحاجب أن الموسع الذى وقته
العمر لو جاز له التأخير ابدا واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب أصلا فلا يبقى
واجبا لان وقته العمر كله فلا بد من أن لا يفوت فيه فاذا أخر ومات فجأة فقد
ترك فعله في وقته الذى هو تمام عمره ولا يتصور التلافي باتيان المثل فلو لم يعص
أيضا لم يبق واجبا اذ لم يكن تاركه حينئذ مستحقا للعقاب بخلاف الموسع الذى
وقته محدود الطرفين كما في الظهر مثلا فان جواز تأخيريه الى أن يتضيق وقته
لا يقتضى ذلك لان الشارع عين لهذا الواجب الوقتى الموسع وقتا محدود الطرفين
المعلومين للمكلف فيعلم المكلف انه يجوز له التأخير الى الجزء الاخير منه الذى
يسع الواجب فقط وهناك يتضيق الوقت ويتمين هذا الجزء الاخير وقتا لاداء
الواجب فلو مات فجأة قبل هذا الجزء الاخير فالترك هنا وان وجد في جميع وقته
لكن ليس لصنع العبد فيه دخل بل انما هو بقضاء الله تعالى وقدره بل فوات
الواجب انما كان بموت المكلف وهو يظن البقاء والسلامة قبل أن يتضيق الوقت
ويتمين وقت الاداء في الجزء الاخير فلا يعصى وأما الواجب العمرى فالشارع لم
ينص على وقته بحيث يكون معلوم الطرفين للمكلف ولم يحدد طرفيه بعلامات
وضعها لذلك كما فعل في الموسع الوقتى فلم تكن سمته معلومة للمكلف حتى يقال
ان الشارع أجاز له تأخيريه أول وقته الى الوقت الذى يتضيق فيه فلهذا أناط
الشارع الاثم فيه بتركه مع التمسك بالتأخير اختيارا في جميع وقته الذى يتبين
انتهاءه بالموت الا ترى أنه لو أخر الموسع الوقتى حتى خرج جميع وقته المقدر
له أولا شرعا كان آثما ولو مع ظن السلامة في جميع الوقت فكذلك اذا ظن
السلامة والبقاء عشر سنين مثلا مع الاستطاعة فوات بعد خمس سنين فالظن لا يغير
تقدير الشارع لوقت الواجب العمرى وانه تمام العمر الواقع لا العمر المظنون
فكان وقته خمس سنين فقط وقد تبين بموته أنه ترك الواجب مع التمسك بتأخيريه

التأخير عند الشافعي . وما قاله في المرض مسلم وهو معنى قول الاصحاب في الفروع انه اذا خشي العضب يتضييق عليه الحج على الصحيح واما ما قاله في جميع وقته المقدر له شرعا بمقتضى خطاب الوضع وهو تمام العمر الواقعي فيأثم ولو مع ظن السلامة في جميع الوقت ولا يكون موته فجأة قبل تمام العمر المظنون عذرا له في الترك لأنه لا عبرة شرعا للوقت المظنون لأن المكلف لا يجهل جواز الموت عليه في كل آن ولحظة وانه لا يعلم الوقت الذي يموت فيه فكان الوقت الذي يتضييق فيه وجوب الاداء غير معلوم للمكلف ولذلك اختلف العلماء مع اتفاقهم على أن وقت الموسع العمري العمر الواقعي في وجوب الحج وقضاء الفرائض يعذر على الفور أو التراخي فقال فريق هو على الفور وقال فريق هو على التراخي فقول الاسنوي وحكم الموسع بالعمر انه يجوز له التأخير من غير تأقيت الى آخره مبنى على القول بأنه على التراخي وهو قول محمد بن الحسن ورواية عن أبي حنيفة ومعنى الوجوب على التراخي عدم لزوم الفعل على الفور لا بمعنى تأخير فيجوز على هذا القول تأخير الحج عن العام الأول من أعوام الاستطاعة قال الجلال تقريرا على هذا القول فن أخره بعد أن أمكنه فعله مع الظن بالسلامة من الموت الى مضي وقت يمكنه فعله فيه ومات قبل الفعل يعصى على الصحيح والا لم يتحقق الوجوب وقيل لا يعصى لجواز التأخير له وعصيانه في الحج من آخر سنن الامكان لجواز التأخير اليها وقيل من أولها لاستقرار الوجوب حينئذ وقيل غير مستند الى سنة بعينها اه فأشار الجلال بقوله مع الظن بالسلامة من الموت الى أنه مع الشك أو ظن عدم السلامة يكون عاصيا بالاولى وأشار بقوله الى مضي وقت المتعلق بقوله آخره أو بقوله السلامة الى أنه يكفي للعصيان في الحج ونحوه الموت قبل الفعل بعد أول مدة سمعه بخلاف الموسع الوقتي كالصلاة ومقتضى كلام البيضاوي هنا أن الواجب العمري يسمى واجبا موسعا وقد اعترض عليه الامام السبكي فقال اذا لم يعلم آخر الوقت كيف يحكم أنه موسع ويضييق ولا تسكيف الا بعلم فتسميتهم ذلك موسعا مجاز لمشابهته الموسع اه وقال غيره وهذا القسم أى الواجب العمري أدخلوه في الموسع وليس منه عند التحقيق لانه ليس منصوصا

الشيخ فمنوع بل جوز اصحابنا التأخير مطلقاً وجعلوا التفصيل بين الشيخ والشاب وجهاً ضعيفاً في العيصيات بعد الموت وصححوا انه يعصى مطلقاً .

على وقته وأيضاً الموسع هو الذي يعلم المكلف صفته بحيث يشرع له تأخيره عن أول الوقت الى ثانيه وما كان آخره آخر العمر لا يتحقق فيه ذلك اذا قلنا انه واجب على التراخي لاعلى الفور على ما رجحه كثير من الحنفية والشافعية ولذلك قال العطار في حواشيه على جمع الجوامع ومما تقرر أن الواجب الموسع ما قدر له وقت يزيد على وقت أدائه وان ما وقته العمر كالحج والمنسوبة الذي لم يؤت والقائت بعذر وغير رمضان لا يسمى بالواجب الموسع ومن سماه بذلك كالامام الرازي فقد تجوز لشبهه بالموسع قال ولأجل ذلك جعله الحنفية قسماً برأسه وصممه المشكل فانهم قسموا الواجب المقيد بوقت الى موسع وهو ما يفضل عنه وقته ويسمونه ظرفاً الى مضيق وهو لما يساويه وقته ويسمون وقته معياراً والمشكل وهو ما لا يعلم زيادته ولا مساواته كالحج اه غير أن مقاله العطار في بيان المشكل عند الحنفية ليس بصحيح قال المرجاني في خزانة الحواشي على توضيح الاصول وغيره في غيرها من كتب الحنفية ليس المراد من المشكل عدم العلم بحاله بل المراد فضله من وجه لعدم استغراق أفعاله أوقاته دون وجه لانه لا يسع الاحجا واحدا والمراد من المساواة مساواته من كل وجه ومن الفضل فضله من كل وجه اه وعلى ذلك قسم الحنفية الواجب باعتبار وقته الى ما زاد وقته عنه من كل وجه فيسعه ويسع مثله كالظهر مثلاً فان وقته يسعه ويسع ظهراً آخر مثله قضاء وعصراً كذلك وغيرهما من الصلوات الفائتة والى ما يساويه ولا يزيد عليه أصلاً وقته كالصوم فانه لا يمكن أن يصوم صومين في يوم واحد والى ما يزيد عليه ولكن لا يسع مثله وهذا الاخير هو المشكل ومن ذلك تعلم ان المشكل عند الحنفية خاص بالحج فقط وليس عاماً في كل ما وقته العمر كالفوائت بعذر وليس هو داخلاً فيما لا تعلم زيادة وقته عنه ولا مساواته كما هو مقتضى عبارة العطار ويدل لما قال الحنفية في الحج قوله تعالى « الحج أشهر معلومات الآية » وان كان الحج فرض العمر بمعنى أنه لا يجب على المكلف فعله الا مرة في العمر لانه

وقيل لامطلقاً . وقيل بهذا التفصيل . والامام اعتمد في هذه المقالة على المستصفي للغزالي فانها مذكورة فيه . وقوله لكبر أو مرض متعلق بقوله يتوقع نواته يقع في كل جزء من أجزاء العمر بل وقته خاص بصريح القرآن بالاشهر المعلومات فلا يجوز فعله في غيرها بل ركنه الاعظم وهو الوقوف يختص بيوم واحد وهو اليوم التاسع من ذي الحجة وعلى كل حال فوقته يزيد عليه ولكن لا يسع الا حجاً واحداً كما أن قول العطار وغير رمضان الذي أفاد ان فائت رمضان لعذر من الواجب المؤقت مبني على مذهبه فان قضاء رمضان الفائت مؤقت عند الشافعية بما قبل رمضان الذي يليه من السنة الثانية والحنفية يخالفونهم في هذا ويجعلون فائت رمضان لعذر كغيره من الفوائت لعذر التي وقتها العمر هذا ما يتعلق بالواجب العمري على القول بأنه واجب على التراخي ومذهب أبي يوسف وهو اصح الروايتين عن أبي حنيفة ومالك واحمد انه واجب على الفور اي انه يجب أدائه في العام الاول من أعوام الاستطاعة قالوا لان في تأخيريه عن العام الاول تعريضاً له للفوات لانه لو فات العام الاول ولم يأت بالحج فلا يمكن ان يأتي به ثانياً الا في أشهره من العام الثاني والموت في مدة العام ليس بنادر فالاحتياط وجوب ادائه على الفور وعلى هذا كان نفس الوجوب بمعنى شغل الذمة عند انعقاد السبب مقارنة لوجوب الاداء بمعنى وجوب تفرغ الذمة مما شغلها فيأثم بتأخيريه عن عام الاستطاعة الاول وان لم يفت بموته ويفسق وترد شهادته بالاصرار على هذا التأخير بان يتكرر منه التأخير تكراراً يشعر بعدم مبالاته بدينه اشعار ارتكاب الكبيرة بذلك كما نقله ابن نجيم في شرحه على المنار عن الاكل في كتابه التقرير وهذا حكم ما يتعلق بالواجب العمري على القول بانه واجب على الفور ومع ذلك قد أجمعوا كما في الدر وحواشيه على انه لو أداه متراخياً كان اداه لاقتضاء ولا اثم عليه اتفاقاً لسقوط الاثم حينئذ عند القائل بالفورية ولعدمه أصلاً مع ظن السلامة عند القائل بالتراخي وكذلك عند ظن عدمها لانه لا عبرة بالظن الذي تبين خطؤه بفعل الراجب قبل موته كما انه يأثم اذا مات قبل الاداء بالاجماع كما في الزيلعي أما على قول أبي يوسف

ويؤخذ منه أنه لا يجرم عليه التأخير إذا لم يظن النفوات أصلاً أو ظنه لكن لا
لكبر أو مرض بل لغيرهما من الاسباب التي لا أثر لها شرعاً كالتنجيم والمنام

وأصح الروايتين عن أبي حنيفة ومالك وأحمد من النفوية فالامر ظاهر وأما
على قول محمد والشافعي ومن واقفهما بالوجوب على التراخي فإنه وإن لم يأثم
بالتأخير عن عام الاستطاعة الاول إذا ظن السلامة عند هؤلاء لكن ذلك
مشروط عندهم بالاداء قبل الموت وعدم النفويت فإذا مات قبله ظهر أنه آثم
وبعد اتفاهم على أنه آثم اختلفوا فقال قوم منهم يظهر أنه من السنة الاولى
وقال آخرون من السنة الاخيرة وقال آخرون يأثم في الجملة غير محكوم بوقت
معين بل علمه مفوض الى الله تعالى كما في فتح القدير وهذا كله صريح في ان
الموت مظهر للآثم لانه آثم بتفريطه وترك الاداء اختياراً مع التمكن في جميع
وقته المقدر له شرماً وهو تمام العمر ولا فرق في ذلك بين ان يظن السلامة أو
لا يظن وإن يموت فجأة أو لا يموت فجأة غير ان القائلين بالتراخي قالوا كما يأثم
بالموت بعد التمكن وعدم الفعل كما ذكر يأثم أيضاً إذا أخر عن وقت يظن فوته
بعده كما ان الموسع المحدود وقته يعصى فيه بشيئين أحدهما خروج وقته قبل
فعله بلا عذر والثاني تأخيره عن وقت الامكان الذي يظن فوته بعده فتأخر
انه لا فرق بين ما وقته العمر وما كان وقته محدود الطرفين فان لم يفعل فيما وقته
العمر فيه بعد الاستطاعة حتى مات أو أخره بعد الاستطاعة عن وقت يظن
فواته فيه بعده وما وقته محدود الطرفين ان لم يفعله بلا عذر حتى خرج وقته
أو أخره بلا عذر عن وقت يظن فواته بعده آثم . ومن هذا نعلم أن قول
الاسنوي لا يجرم عليه التأخير إذا لم يظن النفوات أصلاً محمول على أنه فعل قبل
الموت فلا ينافي أنه إذا مات ولم يفعل بعد التمكن كان عاصياً وإن قوله أو ظنه
للكبر أو مرض بل لغيرهما الى آخره مراده ان مبنى الظن اذا لم يكن اشارة معتبرة
شرماً لا يعول عليه وليس خصوص الكبر والمرض قيداً لما علمته من اطلاقهم
الآثم بالتأخير بلا عذر عن وقت يظن فوته بعده مطلقاً متى كان ظناً صحيحاً
مبنياً على اشارة صحيحة شرماً يدلك على هذا قول الاسنوي بل لغيرهما من التي

قال « الثالثة الوجوب اما أن يتناول كل واحد كالصلوات الخمس أو واحداً معيناً كالتهجد ويسمى فرض عين أو غير معين كالجهاد ويسمى فرضاً على الكفاية فان ظن كل طائفة أن غيره فعل سقط عن الكل وان ظن أنه لم يفعل وجب» أقول هذا تقسيم آخر للوجوب باعتبار من يجب عليه وحاصله ان الوجوب ينقسم الى فرض عين وفرض كفاية^(١) وفرض العين قد يتناول كل واحد من المكلفين لا أثر لها شرعاً كالتنجيم والمنام اهـ . وبالجملة فالمدار على ظن القوات والتأخير بعد التمكن بأى أمانة معتبرة شرعاً فى افادة الظن بقطع النظر عن كونه لكبر أو غيره فنقطن

(١) قال المصنف «الثالثة الوجوب الخ» قال الاسنوى « وحاصله ان الوجوب ينقسم الى فرض عين وفرض كفاية» . أقول لم يعرف المصنف ولا الاسنوى فرض العين ولا فرض الكفاية لا بالرسم ولا بالحد وقد عرف صاحب جمع الجوامع فرض الكفاية بما يعلم منه تعريف فرض العين فقال فرض الكفاية مهم بقصد حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله ومعنى هذا أن فروض الكفاية أمور كلية يتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا تنتظم أمر الخلق فى معاشهم ومعادهم الا بحصولها يطلب الشارع تحصيلها من أى فاعل ولا يقصد تكليف واحد بعينه وامتناعه بها وذلك لانها متعلقة بالنظام العام الذي لا يختص بواحد بعينه بخلاف الفروض العينية لانها متعلقة بالنظام الخاص بكل واحد من المكلفين بعينه كذا قاله الرافعى بالمعنى فقول جمع الجوامع مهم جنس يشمل فرض العين وفرض الكفاية وقوله من غير نظر الى فاعله بالذات فصل يخرج فرض العين كذا يؤخذ من الزركشى والولي العراقى وعلم من هذا التعريف تعريف فرض العين فهو مهم يقصد حصوله من كل واحد بعينه من المكلفين أو من عين مخصوصة كالنبي صلى الله عليه وسلم فيما فرضه عليه دون أمته وتناول تعريف فرض الكفاية ما هو دينى كالجهاد المقصود به اعلاء كلمة الله تعالى وحراسة المؤمنين ودفع الاعداء عنهم وكفاية الحاجة على عقائد الدين ودفع شبه المبطلين وايضاح المحجة وارشاد المسترشدين المقصود من ذلك حفظ قواعد الدين من أن تزولها شبه الملحدين وكفالة الجنازة على

كالصوم والصلاة واقتصر الامام وأتباعه عليه ، وقد يتناول واحداً معيناً كالتهجد والضحي والاضحي وغيرها من خصائص النبي صلى الله عليه وسلم . ولكن الاصح وهو الذي نص عليه الشافعي أن وجوب التهجد نسخ في حقه ^(١)

الميت المسلم المقصود منها تعظيم اسلام الميت وكتعليم العلوم الشرعية وآلاتها التي تتوقف على معرفتها معرفتها سواء كان ذلك بالقاء الدروس على المتعلمين او بتأليف الكتب وتحقيق المسائل وتنقيحها وغير ذلك مما فيه نشر العلوم الشرعية وبيانها للعباد المقصود مما ذكر أن يقف المسلمون على شريعتهم ويعلموها ليعملوا بأحكامها وتقوم عليهم حجة الله لو خالفوها في شيء من أحكامها التي يجب عليهم العمل بها وغير ذلك ما هو مفصل في كتب الفروع . وحصول هذه المقاصد التي بينها وأمثالها مما يقصد من باقي فروع الكفاية لا يتوقف الا على صدور هذه الافعال من أي فاعل كان ويتناول أيضاً ما هو دنيوي وذلك كالخرف والصنائع التي يحتاج اليها العباد في معاشهم مما هو مفصل أيضاً في كتب الفروع والمقصود منها دفع حاجات الخلق والنظام العام وحصول المقصود من فروع الكفاية الدنيوية لا يتوقف أيضاً الا على صدور تلك الافعال من أي فاعل كان (١) قال الاسنوي «ولكن الاصح وهو الذي نص عليه الشافعي الى آخره» اقول لم يتضح من كلامه وجه الاستدراك به وعبارة الابهاج يتضح منها وجه الاستدراك حيث قال وهو تفريع على أن التهجد كان فرضاً على النبي صلى الله عليه وسلم وحده وان ذلك من خصائصه وهذا وان كان مشهوراً عند أكثر المتأخرين من الشافعية فالصحيح الذي نص عليه الشافعي خلافه وأن وجوب التهجد منسوخ عنه صلى الله عليه وسلم وعن غيره وحين كان واجبا كان عليه وعلى غيره وقد اختص النبي صلى الله عليه وسلم بوجوب اشياء لا خلاف فيها منها التخخير لنفسائه وغيره . انتهى . ومن هذا تعلم ان موضع الاستدراك على التمثيل بالتهجد أنه ليس من الخصائص لا من جهة انه نسخ لان نسخه بعد وجوبه لا يمنع من صحة التمثيل باعتبار ما كان قبل النسخ لو فرض وكان من الخصائص ولعل في عبارة الاسنوي سقطاً جعلها تخالف ما قال السبكي في الابهاج

وأما فرض الكفاية فهو الذى يتناول بعضاً غير معين كالجهاد وسمى بذلك لان فعل البعض كاف في تحصيل المقصود منه والخروج عن عهده بخلاف الاول فانه لا بد من فعل كل عين أى ذات فلذلك سمى فرض عين . وهذا التقسيم أيضاً يأتي في السنة وقد أهمله المصنف ^(١) فسنة العين كصلاة الضحى وشبهها . وسنة الكفاية

(١) قال الاسنوى وهذا التقسيم أيضاً يأتي في السنة وقد أهمله المصنف الخ وأقول قد ذكره صاحب جمع الجوامع فقال وسنة الكفاية كفرضها فأفاد بهذا ثلاثة أمور الاول أن السنة تنقسم أيضاً الى سنة عين وسنة كفاية فسنة الكفاية هى التى يقع امتثال امر الاستحباب بفعل البعض وينقطع دلالة النص على الاستحباب فيما زاد على ذلك ولا يبقى مستحباً بل يكون داخلاً في حيز المباح أو غيره بخلاف سنة العين فان امتثال أمر الاستحباب لا يكفي فيه فعل البعض ولا ينقطع دلالة النص على الاستحباب بل يبقى الاستحباب موجوداً في حق الباقيين كذا قاله ابن دقيق العيد في شرح الامام وقال القرافي الكفاية والاعيان كما يتصوران في الواجبات يتصوران في المندوبات كالاذان والاقامة والتسليم وتشميت العاطس وما يفعل بالاموات من المندوبات والاضحية في حق أهل البيت فهذه على الكفاية وما على الاعيان كالوتر وصلاة العيد والطواف في غير ذلك قال وأكبر الناس انما يثلون ذلك في الفروض الواجبة اه والحنفية يوافقون أيضاً على انقسام السنة الى عين وكفاية ويعرفون كلا منهما بما ذكره ابن دقيق العيد والرافي وان كانوا يخالفون الشافعية في بعض الامثلة كتشميت العاطس والاضحية والوتر وصلاة العيد ونحو ذلك مما قال الحنفية بوجوبه وقال الشافعية والمالكية بسننتيه ولكن هذا الخلاف يرجع الى امر فقهي يتعاق بالفروع مبناه اختلاف النظر فيما يقتضيه الدليل التفصيلي وأما الحكم الاصولي المتعلق بحقيقة فرض العين وفرض الكفاية وسنة العين وسنة الكفاية فهو متفق عليه هذا هو المشهور عن الشافعية والحنفية ، وقال الزركشى في بحره وخالف في ذلك الشاشي فقال في كتابه المعتمد في صلاة الجمعة لم نر في أصول الشرع سنة على الكفاية بحال والسنن معلومة وتختلف الفرض حيث انقسم الى عين وكفاية فان في كون الفرض على الكفاية فائدة وهى

كتشميت العاطس والاضحية في حق أهل البيت وقوله « فان ظن » . يعنى أن

السقوط بفعل البعض عن الباقيين والسنة لا يظهر أثر في كونها على الكفاية لانها لا اثم في تركها فيسقط عمن ترك بفعل من فعل وانما هي ثواب يحصل له بالسلام مثلا ولا يجوز له أن يحصل له ثواب بفعل غيره من غير فعل يوجد من جهته يساويه الا ترى أنه اذا دخل المسجد جماعة سنت لهم تحية المسجد ولا تسقط سنبة التحية في حق بعضهم بفعل البعض وهذا لان فرض الكفاية توجه على الجماعة احتياطاً ليحصل ذلك الفرض فاذا فعل بعضهم فقد حصل المقصود وسقط عن الباقيين والسنة انما أمر بها استحباباً يحض المأمور به في تحصيل الثواب له فلا يحصل ثواب مما لا كسب له فيه انتهى . قال في النجم اللامع قلت وما نقله الزركشى عن الشاشي من منع وقوع سنة الكفاية مخالف لما نقله في قواعده اذ قال في حرف الشين ما لفظه ونقل الشاشي عن القاضي حسين ليس لنا سنة على الكفاية الا الابتداء بالسلام وهو مستدرك بالاذان والاقامة والتسمية على الاكل وشاة الاضحية فاذا ضحى واحدى بيته اقام شعار السنة . اه وفي كلامه امر ان احدها انه خص الشاشي بالنقل عنه والشاشي انما نقل عن القاضي حسين الثمانى عبر في البحر بقوله نقلا عن المعتمد لم نرى أصول الشرع سنة على الكفاية بحال وعبر في قواعده نقلا عن الشاشي عن القاضي حسين ليس لنا سنة على الكفاية الا الابتداء بالسلام فظهر تناقض كلامه في النقل وقد يعتذر عنه بأنه نقل ذلك بحسب اطلاعه على النسخ المنقول عنها ولا مانع من اختلاف النسخ باعتبار نقل النسخ فيحمل نقله على الصحيح وانه وجد في نسخة كذا وفي نسخة كذا ولكنه لم يصرح بذلك لانه لم يستحضر أحد النقلين عند نقل ما يخالفه وهذا أولى من أن ينسب الى الغلط والله أعلم . انتهى كلام النجم . وأقول ان هذا الاعتذار الذي اعتذر به صاحب النجم عن الزركشى لا يرفع المؤاخذة بل يفيد أن الزركشى لم يثبت في النقل عن الأئمة ولم يتنبه لتناقض بين النقلين في ذاتهما على أن مقتضى التعليل الذي نقله الزركشى عن الشاشي وفرقه اذى فرق به بين فرض الكفاية فقال بوجوده في الشريعة الفراء وبين سنة الكفاية فقال بمنع وجودها في الشريعة بحال ان الشاشي في

التكليف بفرض الكفاية دائر مع الظن فان ظن كل طائفة أن غيره فعل سقط
المعتمد ينكر وقوع سنة الكفاية في اصول الشريعة أصلاً ولا يقول بها في
ابتداء السلام ولا في غيره بل هو يقول في أثناء كلامه صريحاً بل هي ثواب
يحصل له بالسلام الى آخر ما قدمناه ويقيس تحية السلام على تحية المسجد في ان
فعل البعض لا يحصل به ثواب لمن لم يفعل فإلذى يظهر بل الذى يتعين ان الذى
ذكره في المعتمد من انكاره ان السنة تنقسم في اصول الشريعة الى سنة عين
وسنة كفاية هو مذهبه الا ترى الى ما يفيد كلامه في المعتمد صريحاً من ان
طالب الفعل طلباً جازماً يجوز ان ينقسم في اصول الشريعة الى فرض عين وهو
ما توجه فيه الطلب الجازم الى كل واحد بعينه من المكلفين أو الى واحد بعينه
منهم والى فرض كفاية وهو ما توجه فيه الطلب الجازم الى الكل ليحصل ذلك
الفرض ولو من بعضهم فاذا فعله البعض سقط عن الباقي الحصول المقصود بفعل
البعض ولو تركوه جميعاً أثموا جميعاً واما طلب الفعل طلباً غير جازم فلا ينقسم
الى هذين القسمين فانه ليس لنا طلب فعل طلباً غير جازم يتوجه الى الكل
ليحصل ذلك المطلوب بفعل البعض فاذا فعله البعض سقط عن الباقي ولو تركوه
جميعاً لا يسقط عنهم بل كل ما طلب الشارع فعله طلباً غير جازم فهو انما طلبه
ليحصل الثواب لفاعله فقط ولا حرج في تركه واما ما نقله الزركشي في قواعده
من أن الشاشي نقل عن القاضي حسين ليس لنا سنة على الكفاية الا ابتداء
السلام فهو مذهب القاضي حسين لا مذهب الشاشي وانما الشاشي ناقل له فقط
ويكون مذهب الشاشي ما نقله عنه الزركشي في بخره والذي ذكره في قواعده
من أن الشاشي نقل عن القاضي حسين هو مذهب القاضي حسين نعم ان الزركشي
في شرحه على جمع الجوامع نسب مذهب القاضي حسين اليه والى الشاشي معا
ولعله انما نسب للشاشي باعتبار أنه نقله عن القاضي حسين وسكت عليه وان
كان مذهب الشاشي هو ما نقله الزركشي عنه في البحر وهذا هو الظاهر لأن
كلام الشاشي الذى نقله الزركشي في البحر صريح في أن الشاشي ينكر وجود
سنة الكفاية في الشريعة أصلاً ويقيم الدليل على ذلك وهذا لا يمنع من أنه يرد

الوجوب من الجميع وان ظن كل طائفة ان غيره لم يفعله وجب عليهم الايمان به على مذهب الشاشي أننا نسلم كل ما قاله ولكن نقول ان ذلك لا يقتضى عدم وقوع السنة على الكفاية في أصول الشريعة بل لا مانع من أن يقال ان طلب الفعل طلباً غير جازم يتوجه الى الكل ليحصل ذلك المطلوب بفعل البعض ويحصل الثواب للفاعل فقط ويسقط عن الباقيين الاساءة ولو تركوه جميعاً أساءوا جميعاً ألا ترى الى ما صرح به الفقهاء من أن الاذان لو فعله بعض أهل البلد يثاب الفاعل فقط وتسقط الاساءة عن الباقيين ولا يقاتل أهله واذا تركوه جميعاً أساءوا جميعاً وقوتل أهله وما ذاك الا لانه من شعائر الاسلام وسنة كفاية فيقال في ابتداء السلام اذا قدم جماعة على آخرين فاذا بدأ بالسلام أحدهم كان هو المثاب فقط وسقطت الاساءة عن الباقيين واذا فعلوه جميعاً ائيبوا جميعاً واذا تركوه جميعاً أساءوا جميعاً وهذا كما يقال في فرض الكفاية ان الطلب الجازم توجه الى الكل ليحصل المطلوب بفعل البعض ويثاب الفاعل فقط ويسقط عن الباقيين الاثم ولو فعلوه جميعاً ائيب كل واحد منهم ثواب الفرض واذا تركوه جميعاً ائبوا جميعاً فلا فرق بين فرض الكفاية وسنة الكفاية في ان الطلب يتوجه الى الكل وان الذى يثاب هو الفاعل فقط ويسقط بفعله الطلب عن الباقيين وانما الفرق في انه في سنة الكفاية تسقط الاساءة عن الباقيين بفعل البعض ويسىء كل واحد منهم اساءة تارك السنة اذا تركوه جميعاً ويثاب كل واحد منهم ثواب السنة اذا فعلوه جميعاً وفي فرض الكفاية يسقط الاثم عن الباقيين بفعل البعض ويأثم الجميع اثم تارك الفرض ان تركوه جميعاً ويثاب كل واحد منهم ثواب الفرض ان فعلوه جميعاً وهذا الفرق انما نشأ من الفرق بين كون الطلب في الفرض طلباً جازماً يوجب الثواب لفاعله والاثم لتاركة ومن كون الطلب في السنة طلباً غير جازم يوجب الثواب لفاعله والاساءة لتاركة وفي الحالين لا يتحقق ترك الفرض على الكفاية أو ترك السنة على الكفاية الا بترك الجميع ولذلك لم يعول المحققون على انكار الشاشي لسنة الكفاية ولا على ما قاله القاضي حسين من أنه ليس لنا سنة كفاية الا ابتداء السلام . ثانيها طرد الخلاف في فرض الكفاية في سنة الكفاية

ويأتمون بتركه وان ظنت طائفة قيام غيرها به وظنت اخرى عكسه سقط عن الاولى
ووجب على الثانية . ولك ان تقول هذا يشكل بالاجتهاد فانه من فروض الكفاية (١)

فيقال فيها أيضا هل هي مطلوبة من الكل أو من مبهم أو معين عند الله تعالى
يسقط بفعاله وفعل غيره ممن قام بها . ثالثها ان القيام بسنة الكفاية أهم من القيام
بسنة العين لسقوط الطلب فيها بقيام البعض بها عن الكل المطالبين بها كما قيل
ذلك في فرض الكفاية أيضا وانه أهم من فرض العين لسقوط الطلب فيه بقيام
البعض عن الكل المطالبين به وان كان هناك فرق بين سقوط الطلب عن الكل
في فرض الكفاية وسقوط الطلب عن الكل في سنة الكفاية فان الطلب في
الاول طلب جازم اذا لم يسقط بفعل البعض كانوا جميعا آثمين والطلب في الثاني
غير جازم اذا لم يسقط بفعل البعض كانوا مسيئين لا آثمين فتعملل الالهية في
كل من فرض الكفاية وسنة الكفاية بما يناسبه

(١) قال الاسنوى « ولك ان تقول هذا يشكل بالاجتهاد فانه من فروض
الكفاية الخ » أقول قد صرح غير واحد من العلماء ان الاجتهاد فرض دائم وحق
قائم الى قيام الساعة وانقراض هذه النشأة وذار التكليف وان دعوى انقراض
عصر الاجتهاد وانقضاء أهله دعوى لا دليل عليها من الكتاب ولا من السنة
ولا الاجماع ولا القياس فهي دعوى باطلة طائلة قال محمد بن عبد الكريم
الشهرستاني رحمه الله تعالى في كتابه الملل والنحل : النصوص متناهية والوقائع
غير متناهية وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى فالاجتهاد والقياس باقيا الاعتبار حتى
يكون بعد كل حادثة اجتهاد اهـ . وكلام الغزالي في دعواه انقراض عصر الاجتهاد انما
كان منه على طريق الازام على معاصريه في خوضهم على المناظرات للعال والجاه
وقد صرح صاحبه الفقيه احمد بن برهان بأن القاضي لا يلزمه التقيد بمذهب
ورجحه النووى وكلام القرطبي أيضا في ذلك انما هو في المجتهد المطلق الذي ينشئ
مذهبا خارجا عن مذاهب من تقدمه من المجتهدين في الأصول والفروع وذلك
متعذر بلاشبهة كما يأتي وكيف يسوغ لأحد شم رائحة الفهم وأوتى قسطا ولو
قليل من العلم أن يقول بأقوال باب الاجتهاد وهو فضل الله يؤتيه من يشاء من

ولا اثم في تركه والا لزم تأثيم أهل الدنيا . فان قيل انما انتفى الائم لعدم عبادته في أى عصر كان وقد قرر أئمة الدين سلفا وخلفا أن الاجتهاد في كل عصر فرض كفاية بالاجماع وقرروا أيضا أن النصوص بعد وفاته صلى الله عليه وسلم صارت محكمة لاتقبل النسخ بحال من الأحوال وأن كل حادثة حدثت أو تحدث الى أن تنقضى دار التكليف لابد أن يكون لها حكم عند الله تعالى يؤخذ من أحد الأدلة الأربعة وقرروا أيضا أن الاجماع الذى يكون حجة هو اجماع مجتهدى الأئمة في عصر على حكم شرعى وحينئذ فما هو الدليل الذى ينسخ فرضية الاجتهاد بعد تقريرها في كل عصر ان كان الدليل الناسخ من الكتاب فالكتاب والسنة اللذان بين أيدينا يؤيدان فرضية الاجتهاد فان كان الدليل من طريق الوحي فلا وحى بعد وفاته صلى الله عليه وسلم فاذن لا يكون الدليل الناسخ الا من الكتاب والسنة المعروفين وليس بهما الا ما يؤيد فرضية الاجتهاد فاعتبروا يا اولي الابواب فوجب استمرار فرضية الاجتهاد حتى يحىء الناسخ من طريق الوحي وهذا محال وان كان الدليل على اقفال باب الاجتهاد وانقراض أربابه هو الاجماع فمع القول بذلك على زعم القائل به يقال له كيف يتحقق اجماع مجتهدى الأئمة الذى هو حجة والمفروض في زعمه انقراضهم واجماع غيرهم ليس بحجة على أن الاجماع الذى هو حجة لا ينسخ غيره ولا ينسخه غيره على ما هو الحق وانما اذا أجمع المجتهدون في عصر على نسخ حكم كان ذلك منهم اجماعا على وجود الناسخ من الكتاب أو السنة وان لم نقف عليه لكن المعلوم المحقق أنه لا دليل من الكتاب ولا من السنة ولا من الاجماع على اقفال باب الاجتهاد وانقراض أربابه بل الدليل من الكتاب والسنة والاجماع قائم على أنه فرض كفاية الى أن تقوم الساعة ولو خلا عصر من وجود مجتهد أئم أهله جميعا وان كان الدليل هو القياس فحجة القياس تتوقف على أن يكون له أصل يقاس عليه ويكون ذلك الأصل منصوفا عليه في الكتاب أو السنة أو مجمعا عليه وقد علمت أنه لا يوجد كتاب ولا سنة ولا اجماع يدل واحد منها على نسخ فرضية الاجتهاد لانفسه ولا بعلمته حتى يمكن القياس على أن القياس في ذاته لا يعمل به ولا يقوم حجة اذا كان في مقابلة

القدرة . قلنا فيلزم ان لا يكون فرضاً **(فائدة)** جزم المصنف بأن فرض الكفاية

النص او الاجماع فضلا عن أن يكون ناسخا لشيء منهما . وأما قول الشيخ محمد سرى الدين فى رسالته فى التقليد لو فتح هذا الباب أى باب الاجتهاد لترتب عليه ما ترتب فقد استولى على الناس ما استولى من الجهل المركب فيدعى كل غبى جهول رتبة الاجتهاد ويأخذ كل أحد فى الحوادث بحكم يزعم أنه حكم الله تعالى فيها ويختل نظام الشريعة وينشأ منه مذاهب لاتكاد تنتهى وتشتعل نار الفتن ويفعل الحكام ماشاءوا تمسكا برأى واحد من اولئك الجهلة نعوذ بالله من ذلك اهـ . وقال الفتاوى فى حواشيه على الدر وهو فى غاية الحسن اهـ . فقد وفق ابن عابدين بين ما قاله الشيخ محمد سرى الدين على وجه ما ذكر وبين ما قاله غيره ممن قدمنا النقل عنهم من عدم انقراض الاجتهاد كالعز بن عبد السلام بأن ما قاله العز بن عبد السلام وسائر الائمة من عدم انقراض الاجتهاد محمول على جواز وجود المجتهد فى ذاته وما قاله سرى الدين محمول على وجود مجتهد يحدث مذهبا غير مذاهب المتقدمين وأنه اذا أحدث مذهبا غير موافق لمذهب واحد منهم يجب القطع ببطلانه كما يشعر بذلك تعليل كل منهم ويصرح بما ذكرناه فى اتباع المجتهدين الذين ألحقوا بهم قال ابن المنير والمختار أنهم مجتهدون ملتزمون أنهم لا يحدثون مذهبا أما كونهم مجتهدين فلان أوصاف الاجتهاد قائمة بهم وأما كونهم ملتزمين ألا يحدثوا مذهبا فلأن احداث مذهب زائد بحيث يكون لفعوه اصول وقواعد مبينة لسائر قواعد المتقدمين متعذر الوجود لاستيعاب المتقدمين سائر الاساليب نعم لا يمتنع عليهم تقليد امام فى قاعدة فأذا ظهر له صحة مذهب غير امامه فى واقعة لم يجوز له أن يقلد امامه لكن وقوع ذلك مستبعد لكمال نظر من قبله اهـ ومن هذا الذى قلنا نعلم جليا أنه لاخلاف بين العلماء المعول عليهم فى عدم افعال باب الاجتهاد وأن من قال بافعال بابيه وانقراض أربابه انما اراد ذلك بالمعنى الذى قاله ابن المنير لامطلقا وحينئذ يكون ذلك مبنيًا على قاعدة أصولية قد اتفقوا عليها وهى أن احداث قول خارج عن جميع مذاهب المجتهدين من المتقدمين على صاحب هذا القول المحدث بحيث

يتعلق بطائفة غير معينة ^(١) والمسئلة فيها مذهبان : أحدهما هذا وهو مقتضى كلام يكون ذلك القول المحدث خارقا لاجماع من قبله لا يقبل بل يقطع ببطلانه لان خرق الاجماع لا يجوز بل يحرم لأنه حجة قاطعة يجب على كل مجتهد العمل بها ويحرم عليه مخالفتها ومن هذا أيضا تعلم ان الاجتهاد لا يزال في كل عصر فرض كفاية بحيث لو خلا عصر عن وجود مجتهد يمكنه استنباط أحكام ما يتجدد من الحوادث في ذلك العصر من القواعد التي دونها المجتهدون السالفون كان جميع أهل ذلك العصر آثمين فكان ما ادعاه الأسنوى على وجه ما ذكره غير مسلم فلا اشكال الا على ما زعمه هو من أنه لا اثم في ترك الاجتهاد . وأما قوله والا لزم تأميم أهل الدنيا الخ فنقول فيه ان هذا لا يلزم في فرض الاجتهاد فقط بل هو لازم على كل فرض كفاية لان كل فرض على الكفاية حكمه باتفاق هو سقوطه بفعل البعض واثم جميع المكلفين به اذا تركوه فكيف يكون لزومه موجبا للاشكال نعم يجب على التفصيل الذي يأتي بعد ذلك في قوله فأن قلت الى آخر ما فصلوه في ذلك

(١) قال الاسنوى « جزم المصنف بأن فرض الكفاية يتعلق بطائفة غير معينة الى آخره » أقول منا جزم به المصنف تبعاً للأمام في الحصول خلاف ما عليه الجمهور من أنه يتعلق بكل المكلفين فأن الآمدى نقله عن الاصحاب وجزم به الرافعى وهو مختار الشيخ تقي الدين السبكي وابن الحاجب والكمال بن الهمام في تحريره ونص عليه الشافعى في مواضع منها قوله حق على الناس غسل الميت والصلاة عليه ودفنه لا يسع طاعتهم تركه واذا قام به منهم من فيه كفاية أجزأ عنهم ان شاء الله تعالى وهو كالجهاد عليهم ألا يدعوه واذا انتدب منهم من يكفى الناحية التي يكون بها الجهاد أجزأ عنهم والفضل لاهل الولاية بذلك على أهل التخلف عنهم . وقال في باب السلف فيمن حضر كتاب حق بين رجلين ولو ترك كل من حضر خفت أن يأثموا فلا أراهم يخرجون من الاثم فان قام به من فيه الكفاية أجزأ عنهم وذكر مثله في الشهود اذا دعوا للاداء وجرى عليه الاصحاب في طرقهم واليه ذهب من الاصولين الصيرفي والقاضي والشيخ أبو اسحاق والغزالي قالوا الجملة مخاطبة فاذا وقعت

الامام في الحصول . والثاني وهو الصحيح عند ابن الحاجب واقتضاه كلام الآمدي
 الكفاية سقط الحرج ومتى لم تقع فالكل آمنون كذا يؤخذ من الزركشي والولي العراقي
 والنجم اللامع والمراد بالكل الكل الافرادى أى كل واحد لا الكل المجموعى
 خلافا لما ذهب اليه البعض من أن الوجوب على المجموع من حيث هو مجموع وأما
 ما جزم به البيضاوي من أن المخاطب به بعض مبهم فقد اختاره في جمع الجوامع
 وقال فيه وفاقا للامام أى الرازى فنسب هذا القول للرازى كما قال الاسنوى
 أنه مقتضى كلام الرازى في الحصول . وقال العطار في حاشيته على شرح جمع
 الجوامع ان المصنف يعنى صاحب جمع الجوامع تبع فيه أى فى النقل عن الرازى
 المراغى والذي فى الحصول للامام إنما هو وجوبه على الكل لا كما فهمه الاسنوى
 وغيره اه زكريا . وقد يجاب بان الامام ذكر فى غير الحصول ما يخالف ما فيه اه
 لكن ينافى هذا الجواب قول الاسنوى وهو مقتضى كلام الامام فى الحصول اه
 فعين النقل عن الامام فى الحصول دون غيره من كتبه لكن قال الزركشى ان
 كلام الامام فى الحصول مضطرب وقد نقل شيخنا الشريينى فى تقريره على جمع
 الجوامع عبارة الامام فى الحصول فقال عبارته فى الحصول وأما اذا تناول الامر
 الجماعة لاعلى سبيل الجمع فذلك من فروض الكفايات وذلك ان كان الفرض من
 ذلك الشيء حاصل بفعل البعض ومتى حصل بفعل البعض لا يبازم الباقيين اه قال
 شيخنا بعد نقله ذلك وهو صريح فى ان المخاطب البعض خلافا لمن قال ان عبارة
 الحصول تفيد الوجوب على الجميع اه أقول ان قول الامام فى أول عبارته وأما
 اذا تناول الأمر الجماعة لاعلى سبيل الجمع صريح فى ان الامر توجه الى الجماعة
 وتناولهم لا على سبيل الجمع أى لا على سبيل الكل المجموعى بل على سبيل
 الكل الافرادى فيكون الخطاب موجها الى الجماعة كذلك فيكون الوجوب
 على الجميع لا من حيث الجمع بل من حيث كل واحد وهذا هو عين مذهب
 الجمهور فمن أين تكون عبارة الامام فى الحصول صريحة فى ان المخاطب
 البعض بل هى صريحة فى ان المخاطب الكل وانه متى حصل الفرض من
 الشيء المطلوب بفعل البعض سقط الطلب عن الباقيين ومتى تركه الكل كان الكل

أنه يتعلق بالجميع ولكن يسقط بفعل البعض وهذا هو مقتضى كلام المصنف في آخر المسألة لأنه صرح بالسقوط فقال سقط عن الكل وسقوطه عن الكل يتوقف على تكليفهم به . احتج الاول بأنه لو تعلق بالكل لما سقط الا بفعل الكل^(١) واحتج

ملزمين به وقد تركوه جميعاً فيأثمون جميعاً فوجب فرض الكفاية على الكل الافرادى والنص يقتضى انه اذا فعله من فيه الكفاية كان ذلك الفعل موجبا لفراغ ذمة من فعل وذمم الباقيين فعنى سقوط الوجوب عن الباقيين بفعل البعض سقوط الواجب بعد ادائه وجعل الشارع اداء البعض مغنياً عن اداء الباقيين لان المقصود من مشروعية فرض الكفاية تحصيله بقطع النظر عن ذات الفاعل وذلك يحصل بفعل البعض كما هو مقتضى حقيقة فرض الكفاية

(١) قال الاسنوى « احتج الاول بأنه لو تعلق بالكل الى آخر ما قاله » في بيان الاحتجاج للقولين وأقول لا خلاف لاحد في ان فرض الكفاية يسقط بفعل البعض وهو ما احتج به القائل بان الوجوب على البعض كما انه لا خلاف لأحد في تأييم الكل عند تركهم جميعاً وهذا ما احتج به القائل بأن الوجوب على الكل كما انه لا خلاف في انه متى حصل المقصود من فرض الكفاية سقط الطلب ولا يأنم احد لان الشارع انما قصد من مشروعية فروض الكفاية وقوع المصلحة وحصولها دون اتعاب المكلفين بالذات للقطع بان فرض الكفاية مقطوع النظر فيه بالذات الى الفاعل كما تقدم حتى لو رفعت المصلحة بنفسها وحصل المقصود من فرض الكفاية بدون فعل احد كما اذا أسلم الكفار قاطبة او ماتوا جميعاً او اقتتلوا فيما بينهم وقتلوا جميعاً يسقط وجوب الجهاد عن ذمة جميع المكلفين به وبهذا ظهر انه لو سقط الوجوب بأي سبب كان فترك كل من وجب عليه بعد ذلك لا يستلزم اثم الكل اذا حصل المقصود فالقول بأن الوجوب على الكل أو على البعض المبهم كلاهما صحيح وما لهما واحد بالنظر الى المقصود بالذات من فرض الكفاية وانما الذى قال بالوجوب على البعض المبهم نظر الى أنه يسقط بفعل اى بعض كان من المكلفين ولا شك ان القائل بالوجوب على الكل لا يخالفه في ذلك والقائل بأن الوجوب على الكل نظر الى

الثاني بتأثم الكل عند الترك اجماعاً ولو تعلق ببعض لما أثم الكل: وأجابوا عن احتجاج الاول بأننا أسقطناه بفعل البعض لحصول المقصود فان بقاء طلب غسل الميت وتكفينه مثلاً عند القيام به من طائفة أخرى أمر بتحصيل الحاصل وهو محال

قال « الرابعة وجوب الشيء مطلقاً يوجب وجوب ما لا يتم الا به ^(١) وكان

ان كل واحد من المكلفين يأثم اثم تارك الفرض اذا تركه جميعاً ولم يحصل مقصود الشارع من فرض الكفاية ولا شك ان القائل بأن الوجوب على البعض المبهم لا يخالفه في هذا كما ان الفريقين متفقان على انه لو حصل المقصود بدون فعل أحد كما ذكرنا لا يأثم أحد وان تركوها جميعاً فكان الخلاف بين الاصوليين في هذه المسئلة الاصولية خلافاً لفظياً ليس له ثمرة نعم يوجد خلاف فقهي بين الحنفية والشافعية في سقوط صلاة الجنازة عن المكلفين بفعل صبي مميز غير مكاف فالاصح عند الشافعية السقوط لان المقصود وقوع هذه الهيئة من أى فاعل كان وقالت الحنفية بعدم السقوط لان فعل الصبي نافله فلا يتأدى به الواجب على المكلفين بدليل انه لا يصح اقتداء البالغ بالصبي فيها ولان الامر بفرض الكفاية اما ان يكون موجهاً الى كل المكلفين أو الى بعض مبهم منهم وهو انما يسقط بفعل واحد منهم والصبي ليس واحداً منهم لكن هذا الخلاف مبنى على الخلاف في المدرك الفقهي الذي يرجع الى اختلاف النظر في الدليل التفصيلي فلا ينافي ان الخلاف لفظي بين الاصوليين وانه لا خلاف في المعنى بالنظر الى الوجهة الاصولية وهي ان الوجوب على الكل أو البعض فالخلاف من هذه الجهة لفظي

(١) قال المصنف « الرابعة وجوب الشيء مطلقاً يوجب وجوب ما لا يتم الا به الى آخره » هذه العبارة تشمل الجزء بالنسبة الى الكل وليس مراداً منها لانه لا ينافر الكل في الوجود ولا في الوجوب فلذلك عبر بعض الاصوليين بقوله المقدمة المقدورة التي لا يتم الواجب المطلق الا بها واجبة بوجوبه وعبر صاحب جمع الجوامع بقوله المقدور الذي لا يتم الواجب الا به واجب . ا هـ . والواجب ينقسم في اصطلاح القوم الى واجب مقيد والى واجب مطلق فان كان وجوبه

مقدوراً. قيل يوجب السبب دون الشرط. وقيل لا فيهما. لنا أن التكليف بالمشروط دون الشرط محال. قيل يختص بوقت وجود الشرط قلنا خلاف الظاهر. قيل إيجاب المقدمة أيضاً كذلك. قلنا لا فإن اللفظ لم يدفعه. أقول الأمر بالشيء هل يكون أمراً بما لا يتم ذلك الشيء إلا به وهو المسمى بالمقدمة أم لا يكون أمراً به؟ حكى المصنف فيه ثلاثة مذاهب أصحابها عند الامام واتباعه وكذلك الآمدي أنه يجب

موقوفاً على حصول المقدمة المقدورة بأن كان الأمر به مقيداً بها كما في قوله تعالى « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً » فقيّد الأمر بالحج بالاستطاعة فلا يجب بدونها فهذا وأمثاله هو الواجب المقيد في اصطلاحهم ومقدمة هذا الواجب لا يجب على المكلف تحصيلها اتفاقاً وإن كان إيجابه والأمر به غير مقيد بها كما في قوله تعالى « أقم الصلاة لدلوك الشمس » فإن إقامة الصلاة لدلوك الشمس واجب مطلق غير مقيد بالوضوء لعدم تقيدها به في الأمر بها مع توقفها شرعاً عليه فهي وأمثالها واجب مطلق في اصطلاحهم وقد يكون الواجب الواحد واجباً مقيداً بالنسبة لمقدمة ومطلقاً بالنسبة لمقدمة أخرى فالواجب المطلق في اصطلاحهم هو ما لم يقيد إيجابه بما يتوقف وجوده عليه لا ما لم يقيد إيجابه بشيء أصلاً فإن إيجاب كل فعل مقيد تقديراً بوجود محله والقدرة الممكنة فيه وبإضافه بصفة التكليف إلى غير ذلك من شروط الوجوب وأسبابه كذا قاله الأبهري في حاشية شرح المختصر وقال السيد الشريف في حاشيته على شرح المختصر إن الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك وإنما اعتبرت الحيثية لجواز أن يكون واجباً مطلقاً بالقياس إلى مقدمة ومقيداً بالقياس إلى مقدمة أخرى فإن الصلاة بل التكليف بأسرها موقوفة على البلوغ والعقل فهي بالقياس إليهما مقيدة وأما الصلاة بالقياس إلى الطهارة فواجب مطلق. وبالجملة الإطلاق والتقييد أمران إضافيان ولا بد من اعتبار الحيثية في حدود الأشياء الداخلة تحت المضاف، وقد صرح به صاحب الشفاء في مباحث الجنس. اهـ. ومحل الخلاف إنما هو في مقدمة الواجب المطلق التي يتوقف عليها وجوده لا وجوبه فاختلف العلماء في أن الأمر بالواجب المطلق هل هو أمر

مطلقاً سواء كان سبباً وهو الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم. أو شرطاً وهو الذي يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم. وسواء كان السبب شرعياً كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب أو عقلياً كالنظر المحصل للعلم الواجب أو عادياً كحز الرقبة بالنسبة الى القتل الواجب. وسواء كان الشرط أيضاً شرعياً كالوضوء مثلاً أو عقلياً وهو الذي يكون لازماً للمأمور به عقلاً بالمقدمة حتى تكون المقدمة واجبة بنفس ايجاب الواجب فقال فريق نعم وقال فريق لا وليس النزاع في ان وجوب الواجب المطلق هو بعينه وجوب المقدمة بل لا خلاف في مغايرة الوجوبين لان الوجوب من المعاني النسبية التي تتعدد بتعدد المنسوب اليه ولا في ان ايجاب المقدمة من مشمولات اللفظ الدال على ايجاب الواجب ومنتزعاته فانا كثيراً ما نمقل وجوب الواجب ونغفل عن مقدماته كما انه لا خلاف في وجوب المقدمة مطلقاً شرعاً كما ان المراد بالواجب هنا الواجب وقوعاً ولذلك اشترطنا في المقدمة ان تكون مقدورة لان الكلام فيما وقع التكليف به لا في جواز التكليف عقلاً وقد اتفقوا جميعاً على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق وان قال فريق بجوازه فكان الخلاف في ان الامر الموجب لاداء الواجب المطلق هل هو موجب لمقدمات وجوده تبعاً فقال فريق نعم وقال فريق لا والذين قالوا ان الامر الموجب لاداء الواجب المطلق موجب لمقدمات وجوده اختلفوا فقال فريق من هؤلاء انها مطلقاً واجبة بايجابه سبباً كانت أو شرطاً شرعياً كان كل منهما أو عقلياً أو عادياً وبه قال الاكثر على ما ذكره ابن الحاجب في مختصره والقاضي المضد في شرحه عليه وابن الهمام في تحريره والغزالي وأكثر الفقهاء وهو أصح المذاهب الثلاثة عند الامام واتباعه وكذا الآمدي كما قاله الاسنوي هنا وفريق ثان من هؤلاء ذهب الى ان المقدمة ان كانت سبباً وجبت بايجاب الواجب لا ان كانت شرطاً نظراً الى ان السبب أشد تعلقاً بالسبب من تعلق الشرط بالمشروط والمراد من السبب هنا العلة كما يقتضيه استدلاله بما ذكره فانه لا يتم الا اذا اريد من السبب العلة واما اذا اريد به المنفضى الى الشيء فهو كالشرط فلا يقول بوجوبه من قال بعدم وجوب الشرط وليس

كترك اضداد المأمور به أو عادياً أى لا ينفك عنه عادة كغسل جزء من الرأس في الوضوء . وإلى هذا كله أشار بقوله وجوب الشيء يوجب وجوب ما لا يتم إلا به أى التكليف بالشيء يقتضى التكليف بما لا يتم إلا به فالوجوب الاول والاخير بمعنى التكليف والوجوب الثانى بمعنى الاقتضاء . مثال ذلك اذا قال السيد لعبدہ ائتني بكذا من فوق السطح فلا يتأتى ذلك الا بالمشى ونصب السلم فالمشى سبب والنصب شرط . والمذهب الثانى أنه يكون أمراً بالسبب دون الشرط لان وجود السبب يستلزم وجود المسبب بخلاف الشرط . والثالث أنه لا يكون أمراً لا بالسبب ولا بالشرط واليه أشار بقوله وقيل لا فيهما وانما قيده بقوله فيهما ولم يقل وقيل لا لان النفي المطاق يدخل فيه جزء الماهية لانها لا تتم الا به أيضاً ومع ذلك فهو واجب بلا خلاف فافهمه ولا ذكر لهذا الثالث في كلام الآمدى ولا كلام الامام وأتباعه نعم حكاه ابن الحاجب في المختصر الكبير وان كان كلامه في الصغير في أثناء الاستدلال يقتضى أن ايجاب السبب مجمع عليه ^(١) واختار أعنى

المراد انه ليس من مقدمات الواجب المطلق ولذلك مثل صاحب جمع الجوامع للسبب بقوله كالنار للاحراق وفريق ثالث من هؤلاء ذهب الى ان المقدمة تجب بايجاب الواجب المطلق اذا كانت شرطاً شرعياً فقط دون الشرط العقلى والعادى ودون السبب باقسامه واليه ذهب صاحب البديع من الحنفية وهو مخار امام الحرمين وابن القشيري وابن برهان وابن الحاجب من المالكية وقال الفريق الثانى ان المقدمة مطلقاً لا تجب بايجاب الواجب أصلاً سواء أكانت سبباً أو شرطاً عقلياً كان كل منهما أو شرعياً أو عادياً

(١) قال الاسنوي « ولا ذكر لهذا الثالث في كلام الآمدى ولا كلام الامام واتباعه نعم حكاه ابن الحاجب في المختصر الكبير وان كان كلامه في الصغير في أثناء الاستدلال يقتضى ان ايجاب السبب مجمع عليه » . اهـ . وأقول قد أقر ابن الحاجب على ما قاله في صغيره القاضى العضد في شرحه عليه والسيد في حاشيته وقال النفثازى في شرح الشرح لاخلاف في وجوب الاسباب كالامر بالقتل أمر بضرب السيف مثلاً والامر بالاشباع أمر بالاطعام انما الخلاف في

ابن الحاجب فيما عدا السبب أنه ان كان شرطا شرعياً وجب وان كان غير شرعى كالعقلى والهادى فلا فان قلنا بالوجوب فله شرطان ذكرهما المصنف أحدهما أن غيره لكن ذكر الابهري في حاشيته على شرح المختصر العضدى ان بعضهم قل ان كان سبباً للواجب فالامر بالواجب يتضمن ايجابه وان كان شرطا فلا وهذا المذهب لم يذكره المصنف يعنى ابن الحاجب وقال آخرون الأمر بالواجب لا يتضمن اقتضاء ما يتوقف عليه سواء كان سبباً أو شرطا شرعياً أو عقلياً أو عادياً وما قيل مقدمة الواجب ان كانت سبباً فلا خلاف فى وجوبها يردده ما قاله المصنف يعنى ابن الحاجب فى كبريه وما قاله صاحب المنهاج وجوب الشيء مطلقاً يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدوراً وقيل يوجب السبب دون الشرط وقيل لا فيهما . اهـ . وقال ميرزا جان فى حاشيته على شرح المختصر فى بعض شروح المنهاج الخلاف قد وقع فى السبب أيضاً وكلام المنهاج صريح فى ذلك ثم ساق عبارة المنهاج المتقدمة ثم قال والقول الثالث لا تأبى عنه عبارة المتن بل ينبغى حمل قوله لا فيهما على نفي الوجوب فى الشرط الشرعى وغيره مطلقاً سواء كان سبباً أم لا كما هو الظاهر حتى لا يكون مذهبا آخر لم يكن مذكوراً فى الكتب المشهورة فهو أى التفتازانى مع غفلته عن كلام المنهاج غفل عن عبارة الكتاب أيضاً انتهى مع حذف ما لا حاجة اليه . ومن هذا تعلم ان الخلاف كما هو فى غير السبب هو أيضاً فى السبب وانه لا وجه لما قاله الاسنوى هنا من ان كلام ابن الحاجب فى صغيره فى أثناء الاستدلال يقتضى ان ايجاب السبب يجمع عليه وان العضد والسيد اقراه على ذلك كما لا وجه لقول التفتازانى فى شرح الشرع لا خلاف فى ايجاب الاسباب الخ ما تقدم عنه لان الخلاف كما علمت انما هو فى ان الامر الموجب لاداء الواجب المطلق هل هو موجب لمقدمات وجوده تبعاً أو غير موجب على التفصيل المتقدم وان كان لاخلاف فى وجوب المقدمة للوجود من حيث هو هذا تحقيق ما اضطربت به كلمة اولئك الفحول من العلماء وسيأتى تحقيق المقام باوضح من هذا وان الخلاف لفظى بين من نفى الوجوب مطلقاً ومن قال بوجوبه مطلقاً

يكون الوجوب مطلقاً أى غير معلق على حصول ما يتوقف عليه فإن كان معلقاً على حصوله كقوله ان صعدت السطح أو نصبت السلم فاسقنى ماء فإنه لا يكون مكلفاً بالصمود ولا بالنصب بلا خلاف بل ان اتفق حصول ذلك صار مكلفاً بالسقى والا فلا . الشرط الثانى أن يكون ما يتوقف عليه الواجب مقدوراً للمكلف كما مثلنا ^(١) فان لم يكن مقدوراً له لم يجب عليه تحصيله كإرادة الله

(١) قال الاسنوى « الشرط الثانى ان يكون ما يتوقف عليه الواجب مقدوراً للمكلف الخ » أى الشرط الثانى فى كون ما لا يتم الواجب المطلق الا به واجبا ان يكون مقدوراً للعبد فخرج بذلك إرادة الله تعالى لوقوع الفعل الواجب لان الخالق لافعال العباد الاختيارية ومنها فعل الواجب هو الله تعالى على ما هو الحق فلا يقع شئ من أفعال العباد الاختيارية الا بها وكذلك الافعال الاختيارية للعباد لا تقع الا بعد تقدم الداعية على الفعل وهو العزم المصمم عليه الذى يكون عقب تصور المكلف للفعل الاختيارى وتردده فى كونه ملائماً له أو غير ملائم ميلاً وشوقاً متردداً بين الفعل والترك ثم يزداد الميل الى وقوع ما يلائمه شيئاً فشيئاً كلما زاد اعتقاد كونه ملائماً حتى اذا صدق وأذعن العبد أن جانب الفعل مثلاً ملائم له بما يعتقده مما يترتب على ذلك الفعل من جانب مصلحة أو دفع مضرة تأكد ذلك الميل وأصبح عزمه مصمماً على الفعل فيكون ذلك العزم المصمم على الفعل سبباً جرت عادة الله تعالى أن يترتب عليه تعلق إرادة الله وقدرته تعلقاً تنجزياً وخلق سبباًه ذلك الفعل وذلك العزم المصمم هو ما يسميه علماء الكلام بالارادة الجزئية التى هى من مقتضيات ذات الارادة الكلية التى خلقها الله فى كل حيوان حيث خلق الله كل حيوان جسماً نامياً حساساً متحركاً بالارادة غير أن حركات الإنسان الإرادية لكونه حيواناً ناطقاً تكون تابعة لتصوراته لافعاله الاختيارية ملائمة ومنافرة وكل من إرادة الله تعالى والداعية المذكورة يتوقف عليها وقوع الفعل الاختيارى وليست واحدة منهما مقدورة للعبد أما كون إرادة الله تعالى غير مقدورة للعبد فظاهر واما كون الداعية التى هى العزم المصمم على الفعل غير مقدورة للعبد فلانها أمر اعتبارى صادق ينشأ

تعالى لوقوعه لأن فعل العبد لا يقع إلا بها وكذلك أيضا الداعية على الفعل
عن ارادة العبد الكلية الصالحة لأن يرجح بها العبد أحد طرفي الممكن المتساويين
على الآخر بناء على ما يتصوره ويصدق به من ملاءمة ومناصرة على وجه ما
قلنا وكون كل من ارادة الله تعالى والداعية المذكورة ليست مقدورة للعبد لا يقتضى
أن العبد ليس مختاراً في أفعاله الاختيارية ألا ترى أن ارادة الله تعالى التابعة لعلمه
بما يترتب على أفعاله سبحانه من المصالح وهما بمنزلة الداعية في المكلف ليس
واحد منهما مقدورا لله تعالى بل اتصافه تعالى بكل من الارادة والعلم كاتصافه
بغيرهما من الصفات الكمالية انما هو بمقتضى ذاته ولم يمنع ذلك من أنه سبحانه
فاعل مختار كذلك العبد لا يمنع كونه غير مختار في اتصافه بأرادته وقدرته وعزمه
المصمم من أن يكون فاعلا مختارا لأفعاله الاختيارية وكما أن فعل الله تعالى انما
يجب وقوعه بأرادته واختياره وتعلق قدرته به فوجوب وقوعه وجوب
بالاختيار وهو يحقق الاختيار ولا ينافيه كذلك فعل العبد انما يجب وقوعه
بعزمه المصمم عليه الذى هو اختياره وارادته الجزئية وقدرته ويخلق ذلك الفعل
بأرادة الله وقدرته فالفعل الاختيارى من العبد منسوب لله تعالى خالقا وإيجادا
فى الواقع ونفس الامر وهو أيضا منسوب للعبد فى الواقع ونفس الامر تسببا
وكسبا فانه خالق والعبد عامل قال تعالى «والله خلقكم وما تعملون» فنسب اليه
سبحانه خلق الاعمال والينا عملهما، وهذا هو معنى قولهم : ان فعل العبد
الاختيارى موجود بمجموع الارادتين والقدرتين أى ارادة الله تعالى وقدرته
وارادة العبد وقدرته على معنى أن ارادة العبد وقدرته سبب فى وقوع فعل
العبد الاختيارى بمعنى أن الله تعالى جعل باختياره ارادة العبد وقدرته سببا فى
وقوع فعله الاختيارى وجرت عادته فى خلقه بذلك وارادة الله تعالى وقدرته
يترتب عليهما تأثيره فى فعل العبد الاختيارى وإيجاده له كيف وقد خلق الله
ارادة العبد واختياره وجعل ذلك معنى قائما بالعبد فكيف لا يكون بعد ذلك
موصوفا بكونه مريدا ومختارا ووصفه بالارادة والاختيار والقدرة. معنى
التمكن من فعل ما كلف به وتركه هو الذى عليه مدار صحة التكليف وبذلك

وهو العزم المصمم عليه . وبيانه أن الفعل يتوقف وقوعه على سبب يسمى بالداعية والا لكان وقوعه في وقت دون وقت ترجيحاً من غير مرجح وتلك الداعية مخلوقة لله تعالى لا قدرة للعبد عليها اذ لو كانت من فعل العبد لا تنقل الكلام اليها في تعلم أن كون ارادة الله تعالى والداعية غير مقدورتين للعبد لا يمنع من كون الفعل المكلف به العبد مختاراً ومقدوراً له والعبد متمكن من فعله ومن تركه فلذلك جاز تكليفه به ، ألا ترى أن العبد من مبدأ تصوره للفعل والتردد في كونه ملائماً له أو غير ملائم الى أن يصدق ويجزم ويدعن بالملاءمة وإن في الفعل مصلحة كان في هذه الاثناء متمكناً من الفعل والترك وانما وجب صدوره بالعزم المصمم عليه واعتقاده المصلحة في الفعل بارادة الله تعالى وقدرته فكان العبد مختاراً في افعاله الاختيارية وقادراً عليها وكيف يعقل غير هذا والاختيار والاضطرار ضدان لا يجتمعان وكل منهما يساوى نقيض الآخر فلا يرفع الاختيار الا وقوع ضده المساوى لنقيضه والفرق بين الحركة الاختيارية كحركة اليد للبطش مثلاً والحركة الاضطرارية كحركة الارتعاش بديهى عند العقل فكان القول بأن العبد في افعاله الاختيارية مختار ظاهراً مجبور باطناً قولاً باطلاً مخالفاً لبداهة العقل ومن هذا تعلم ان المراد بالداعية التى هى العزم المصمم عليه هو ارادة العبد عند ادعائه بملاءمة ماأراده وميله اليه ومثل الداعية قدرة العبد المقارنة وقد مثل بهما الامام السبكي واما القدرة بمعنى سلامة الاعضاء والآلات وهى القدرة الممكنة فهى شرط وجوب لا شرط وجود كما يؤخذ من كلام الامام السبكي وتكملة ولده تاج الدين ، وإن اردت اوسع من هذا فعليك بكتابنا القول المفيد في التوحيد فاحرص على هذا فانه ينفعك في ايمانك بالتكاليف وما يترتب عليها ثوابا وعقابا ولا يكاف الله نفساً الاوسعها ولذلك قال الاسنوى بخلاف الداعية ونحوها فان عدم القدرة عليها لا يمنع التكليف والا لم يتحقق التكليف البتة فكل شرط للتكليف الناجز لا بد أن يكون مقدوراً للمكلف الا ما قلناه اه وانما قل للوجوب الناجز اي الواقع بالفعل للاشارة الى ما قدمناه من أن الكلام في الواجب وقوعاً لا جوازاً

وقوعها في وقت دون وقت ^(١) فيازم التسلسل وهذا الاحتراز قد أشار اليه الامام في الكلام على الفروع الآتية من بعد وصرح به ابن التلمساني في شرح المعالم ثم القرافي والاصفهاني في شرحيهما للمحصول ولا يصح ان يقال احترز به عن غير ذلك من الممجزوز عنه كسلامة الاعضاء ونصب السلم ونحوهما فان العاجز عنه لا يكون مكلفا بالاصل بلا نزاع لفقدان شرطه وفي ذلك احالة لصورة المسئلة فان الكلام فيما اذ كلف بفعل وكان متوقفاً على شيء لا قدرة له عليه بخلاف الداعية ونحوها فان عدم القدرة عليها لا يمنع التكليف والا لم يتحقق له تكليف البتة فكل شرط للوجوب الناجز لا بد ان يكون مقدوراً للمكلف الا ما قلنا. قال الاصفهاني وضابط المقدور ان يكون ممكناً للبشر لكن ذكر الآمدي في الاحكام ان المقدور احتراز عن حضور الامام والعدد في الجمعة. وقوله «لنا التكليف بالمشروط دون الشرط محال» هذا دليل لما اختاره المصنف من وجوب السبب والشرط وانما استدلل على الشرط لانه يازم من وجوبه وجوب السبب بطريق الاولى. وتقرير الدليل من وجوه ^(٢): أحدها أنه اذا كان مكلفاً بالمشروط لا يجوز له تركه واذا لم يكن

(١) قال الاسنوي «اذ لو كانت من فعل العبد لا تنقل الكلام اليها في وقوعها في وقت دون وقت الى آخره» اقول ان هذه الداعية من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها الا بوجود منشئها فلا يجري فيها التسلسل والا يجري فيها ذلك باعتبار كونها فعل الله تعالى ايضاً وانما المانع من ان تكون فعل العبد أن العبد ممكن من الممكنات وكل ما في دائرة الامكان لا يصلح ان يكون مصدراً لآخر من الآثار سواء كان وجوده خارجياً او اعتبارياً ونسبة الداعية الى الله تعالى باعتبار ان منشأها فعله تعالى فقد خلق الله تعالى في العبد ارادة من شأنها ان ترجع احد الجائزين في الممكن على آخر تبعاً لما يعتقد العبد في الفعل من الملازمة وعدمها على ما قدمناه وقالوا عنه من قبيل الامور الاضافية المتجددة فهي اعتبار صادق كقدرته التي هي التمكن من الفعل والتترك وقدرته بمعنى العرض المقارن للفعل

(٢) قال الاسنوي «وتقرير الدليل من وجوه احدها الى آخره» عاصله الاول ان

مكلفا بالشرط جاز له تركه ويلزم من جواز تركه جواز ترك المشروط فيلزم الحكم بعدم جواز ترك المشروط ويجوز تركه وذلك جمع بين النقيضين وهو محال. الثاني ما ذكره ابن الحاجب انه اذا لم يكن مكلفا بالشرط فيكون الاتيان بالمشروط وحده صحيحا لانه أتى بجميع ما أمر به فلا يكون الشرط شرطاً وهو محال. الثالث ما ذكره في المحصول ان الأمر بالشيء لولم يقتض وجوب ما يتوقف عليه لكان مكلفا بالفعل

الاستحالة فيه مبنية على أنه يستلزم الجمع بين النقيضين وهو الحكم بعدم جواز ترك المشروط لكونه واجبا ممنوع الترك والحكم بجوازه لان شرط وقوعه لم يكن واجبا فجاز تركه لجواز ترك ما يتوقف عليه وما لا يحصل الا به . وحاصل الثاني ان مبنى الاستحالة فيه انه يستلزم خلاف المفروض لاننا فرضنا ان المقدمة شرط في صحة وقوع الواجب فلزم يكاف بالشرط مثلاً لا يمكن أن يأتي بالمشروط بدون ذلك الشرط ويكون المشروط صحيحاً أى وقع موافقاً لأمر الشارع اى مستجماً لما أمر به الشارع بدون ذلك الشرط ويلزم من صحة المشروط بدونه أن لا يكون ذلك شرطاً وقد فرضناه شرطاً فيلزم أن يكون شرطاً وغير شرط وهو محال . وحاصل الثالث ان مبنى الاستحالة فيه على انه يلزم من عدم التكليف بالشرط مع فرض انه شرط يتوقف عليه المشروط ان يجوز وقوع ذلك المشروط فى حالة عدم ذلك الشرط مع ان المفروض انه شرط يستحيل وجود المشروط بدونه فيكون التكليف به عند عدم شرطه تكليفاً بالمحال لما يلزم عليه من جواز وقوع المشروط حال عدم الشرط وعدم جواز وقوعه . وهذه الوجوه الثلاثة ترجع كلها الى ان التكليف بالفعل بدون التكليف بمقدمته التى يتوقف عليها وجوده يؤدى الى التكليف باجتماع النقيضين وهو تكليف بالمحال . وبقول الاسنوى فكل شرط للوجوب الناجز الذى معناه كما قلنا الواقع بالفعل المشار به الى ان الكلام فى الواجب وقوما اندفع الاعتراض بأن غاية ما اقتضاه استدلالكم ان التكليف بالمشروط بدون الشرط يستلزم التكليف بالمحال وانتم تجيزونه . وحاصل الدفع انهم وان اختلفوا فى جواز التكليف بالمحال وعدم جوازه لكن عدم وقوع التكليف به متفق عليه

ولو في حال عدمه لانه لا مدخل له في التكليف مع ان الفعل في تلك الحالة لا يمكن وقوعه لان المشروط يستحيل وجوده عند عدم شرطه فيكون التكليف به اذ ذاك تكليفا بالمحال. وهذه التقارير صحيحة لا اعتراض عليها يصح. وقد اعترض الآمدى وصاحب التحصيل ومن تبعهما على تقرير الامام باعتراض زعموا انه لا يحصى عنه وهو ضعيف سببه اشتباه الفرق بين التكليف في حال عدم الشرط بفعل المشروط والتكليف بفعل المشروط في حال عدم الشرط فان الاول ممكن وطريقه أن يأتي بالشرط ثم بالمشروط. واما الثاني فيحتمل أمرين واحدهما هو المراد ولذلك صرحت به في التقرير ولولا خشية الاطالة لذكرت ذلك كله مبسوطا (١) لكن في هذا تنبيه لمن أحب الوقوف عليه. وقوله «فيل يختص» أي

(١) قال الاسنوى «ولولا خشية الاطالة لذكرت ذلك مبسوطا» واقول حاصل ما اعترض به الآمدى وصاحب التحصيل والحاصل ومن تبعهم ان المحال انما هو التكليف بالواجب مع عدم المقدمة كالتكليف بالمشروط مع عدم الشرط واما التكليف بالواجب بدون التكليف بمقدمته كالتكليف بالمشروط مع عدم التكليف بالشرط فليس بمحال لان عدم التكليف بالشيء لا يقتضى عدم ذلك الشيء كإلا يقتضى التكليف به وجوده ولا عدمه والواجب انما يتوقف وجوده على المقدمة لا على وجوبها واللازم فيما نحن فيه انما هو التكليف بالواجب مع عدم التكليف بالمقدمة وهو ليس بمحال وحاصل الجواب عن هذا الاعتراض ان المقصود من التكليف بالواجب المطلق هو الاتيان بالواجب مطلقا سواء مع مقدمات وجوده كالشرط او بدونها فان المفروض أن الامر الذي اقتضى وجوب الواجب المطلق لم يكن مقيدا بهذه المقدمة فلو قلنا بوجوب الواجب المطلق بدون ايجاب مقدمة وجوده لجاز للمكلف ان يأتي به امتثالا للامر بدون ان يأتي بها فيلزم الامتنال بالصلاة مثلا بدون الوضوء مثلا وهو محال لكونه يؤدي الى اجتماع النقيضين كما ذكرنا فتعين ان لا يحصل الامتنال بالواجب المطلق الا مع الاتيان بمقدمة وجوده فيتوقف الامتنال بفعل الواجب المطلق على الاتيان بمقدمة وجوده اذ لا امتثال الا بوجود المأمور به ولا وجود

اعترض الخصم على الدليل المذكور فقال لم لا يجوز ان يكون التكليف بالمشروط مخصوصا
للمأمور به بدون وجود المقدمة فينتظم ايجاب الواجب المطلق ايجاب مقدمات
وجوده . ومحصل هذا الجواب اننا نمنع قول المعترض واللازم فيما نحن فيه انما
هو التكليف بالواجب مع عدم التكليف بالمقدمة وهو ليس بمحال ونقول بل
هو محال ونثبت الاستحالة بما قلناه . بقي شيء وهو ان يقال ان اردتم ان التكليف
بالواجب المطلق بدون التكليف بمقدمة وجوده مطلقا سواء كان مقتضى التكليف
بالواجب او بغيره يؤدي الى التكليف بالمحال فهو مسلم ولكن المخالف لا
يقول بذلك بل يقول ان التكليف بالواجب المطلق لا يستتبع التكليف بمقدمة
وجوده وهذا لا يؤدي الى التكليف بالمحال لانه لا يلزم حينئذ جواز
الاتيان بالواجب المطلق بدون الاتيان بمقدمة وجوده الذي انبنى عليه لزوم
التكليف بالمحال لانه يكفي في ذلك ان تكون مقدمة الوجود واجبة بدليل
آخر كما يقول هذا المخالف انها واجبة بدليل آخر وان اردتم ان التكليف بالواجب
المطلق بدون ان يستتبع التكليف به التكليف بمقدمة وجوده ويؤدي الى التكليف
بالمحال فلان مسلم تأديته لذلك لما قلنا من جواز ان تكون المقدمة واجبة بغير ايجاب
الواجب المطلق كالايمان فانه مقدمة لوجود كل العبادات الدينية كالصلاة والزكاة
وغيرها من الواجبات وليس وجوبه بايجابها بل هو واجب استقلالاً بدليل
مستقل غير دليل تلك الواجبات وايجاب عن هذا الاعتراض صاحب مسلم الثبوت
بان الكلام في وجوب المقدمة بالنظر اليه اى بالنظر الى التكليف بالواجب المطلق
الذي هذه المقدمة مقدمة وجوده لا بالنظر الى غيره اى ان الكلام في وجوب
المقدمة بالنظر الى وجوب الواجب الذي هذه المقدمة مقدمة وجوده . وحاصله
انه اذا كان شيء ما واجبا شرعا وله مقدمة وجود وفرضنا انه لا دليل هناك على
وجوبها فهل يستلزم وجوب ذلك الشيء وجوبها اولا فتدبر اه ومضى كان الكلام
في وجوب مقدمة الواجب المطلق بالنظر الى ذلك الواجب مع فرض ان لا دليل
هناك على وجوبها فيجيب ذلك الواجب ان لم يكن مستتباً لوجوبه مقدمة التي يتوقف
عليها وجوده يؤدي الى ان يكون هذا الايجاب تكليفاً بالمحال البتة وهو غير

بوقت وجود الشرط ولا امتناع في ذلك فان غايته تقييد الامر ببعض الاحوال
واقع باتفاق وكلامنا في التكليف وقوا وهو يستلزم ان يكون قوله تعالى
« اقيموا الصلاة » امرا بالصلاة مع الطهارة وبدونها وهو باطل قطعاً فلذلك قلنا ان
ايجاب الواجب المطلق يستلزم ايجاب مقدمة وجوده والا لزم التكليف بالمحال
لان فرض الكلام اننا قطعنا النظر عن وجوب المقدمة بدليل آخر غير الدليل
الذي اوجب الواجب المطلق بل فرض الكلام عند عدم وجود دليل آخر . فان
قلت كيف يجوز ان يكون وجوب المقدمة المذكورة بالدليل الذي اوجب
الواجب المطلق ولو كانت واجبة به لكانت مأموراً بها بذلك الامر مع انها ليست
مأموراً بها بذلك الامر فانكم قلتم ان الامر بالواجب المطلق انما يدل على وجوبه
فقط ولا يشمل المقدمة ولا ينتظمها وكثيراً ما نعقل الواجب ولا نعقل مقدمة
وجوده قلنا مراد من قال انها واجبة بوجوب الواجب المطلق أن وجوب ذلك
الواجب يستتبع وجوب مقدمة وجوده ولا يلزم في الوجوب الاستتباعي أن
يكون الامر به صريحاً وهذا هو معنى قولهم ايجاب المشروط ايجاب للشرط
فالواجب بالامر بالواجب هو الواجب فقط لكن عند الامتثال بفعل الواجب
يعلم المكلف أن الاتيان به امثالاً موقوف على مقدمة وجوده فيجب عليه
فعلها لتوقف فعل الواجب على فعلها والسكن هذا الوجوب وجوب استتباع
لترك المكلف الواجب المطلق مع أسبابه وشرائطه كالصلاة اذا تركها مع
أسبابها وشروطها لا يلزمه معاص بترك الأسباب والشروط فان كان مراد الممتنع
بقوله مع أنها ليست مأموراً بها بذلك الامر أنها ليست مأموراً بها بهذا الامر
صريحاً كما هو ظاهر كلامه فهو مسلم لكن لا ينافي أنها مأمور بها بهذا الامر
تبعاً وان كان مراده أنها ليست مأموراً بها أصلاً بهذا الامر فغير مسلم بل نقول
انها مأمور بها بهذا الامر تبعاً وهو محل النزاع هذا ما قالوا وأقول قد صرح في
مسلم الثبوت والتحرير وغيرها بما يؤخذ منه أن ايجاب الواجب المطلق لا يعقل
بدون ايجاب مقدمة وجوده ولذلك انعقد الاجماع على أن تحصيل أسباب الواجب

لدليل اقتضاه وهو الفرار من المحال الذي الزمتمونا به فاجاب المصنف بان اللفظ يقتضى ايجاب الفعل على كل حال فتخصيص الايجاب بزمان حصول الشرط خلاف الظاهر (١) اعترض الخصم على ذلك فقال انه معارض بمثله فانك اوجبت

واجب وتحصيل اسباب الحرام حرام فوجوب مقدمة الوجود واجب بالاجماع بقطع النظر عن كونها بما اوجب الواجب أو بغيره وغرض المجتهدين انما يتعلق بكون مقدمة الواجب المطلق واجبة مطلقا سواء تعلق بها الخطاب اصالة أو تبعا اذ مقصوده استنباط حكم الوجوب مطلقا كما صرح به الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر وأن اللزوم بين الشرط والمشروط شرعيا كان أو عقليا أو عاديا وبين السبب والمسبب كذلك لا نزاع لأخذه فالتقتضى لوجوب مقدمة الواجب المطلق بوجوبه مشترك بين الجميع فالشكل يقول بوجوده فلا يستطيع أحد حينئذ أن ينكر استتباع وجوب الواجب المطاق لوجوب مقدمة وجوده ولذلك قال بعض الاكابر والظاهر ان المنكرين لا ينكرون هذا الوجوب الاستتباعي وانما أنكروا الوجوب صريحا فالخلاف لفظي وان أنكروا هذا المعنى فقد ظهر فساداه واذا تأملنا حق التأمل في أدلة المختلفين نعلم أن المنكرين انما ينكرون وجوب مقدمة الواجب المطلق صريحا بالاجاب الواجب المطلق والقائلين به انما يقولون به استتباعا لا صريحا فلم يتوارد النفي والاثبات على موضوع واحد . نعم من فرق بين الشرط والسبب أو بين الشرط الشرعي والعقلي أو بين السبب كذلك فقد تحكم بلا وجه اذ التلازم مشترك بين الجميع كما قلنا وبذلك تعلم أن الخلاف بين القائلين بوجوب مقدمة الواجب المطاق وبين المنكرين له خلاف لفظي وأن الذين فرقوا بين الشرط والسبب أو بين الشرط الشرعي والعقلي أو السبب كذلك لا يوجد لهم وجه للفرق بوجوب اختلاف نظر المجتهد في استنباط الحكم

(١) قال الاسنوى « فتخصيص الايجاب بزمان حصول الشرط خلاف الظاهر »

أقول وهو خلاف الاجماع أيضا لاجماع العلماء على التكليف بالصلاة في حال الحدث وانه لا يختص التكليف بها بحال الطهارة نعم وجد خلاف في تكليف الكافر بالعبادات فقال فريق يختص بحال الايمان فقط غير ان هذا الخلاف حاضر

المقدمة بمجرد الامر مع ان اللفظ لا يقتضى وجوبها وذلك خلاف الظاهر فاجاب المصنف باننا لا نسلم أن ايجاب المقدمة خلاف الظاهر فان في الحصول لان مخالفة الظاهر هي اثبات ما يدفعه اللفظ أو دفع ما يثبت به اللفظ فأما اثبات ما لا يتعرض له اللفظ لا ينفي ولا باثبات فليس خلاف الظاهر اذا علم ذلك فالمقدمة لم يتعرض لها اللفظ بنفى ولا اثبات فايجابها بدليل منفصل ليس خلاف الظاهر بخلاف تخصيص الوجوب بحالة وجود الشرط دون حالة عدمه فانه يخالف ما يقتضيه اللفظ من وجوب الفعل على كل حال

قال « * تنبيه * مقدمة الواجب اما ان يتوقف عليها وجوده شرعا كالوضوء للصلاة أو عقلا كالمشي للحج أو العلم به كالإتيان بالجمس اذا ترك واحدة ونسى وستر شيء من الركبة لستر الفخذ » أقول اعلم ان الامام جعل هذا فرعا وجعله صاحب الحاصل تقسيما ولكل واحد وجه . أما التقسيم فلان مدلوله اظهار الشيء الواحد على وجوه مختلفة ووجوده هنا واضح . وأما التنبيه فالمراد منه ما نبه عليه المذكور قبله بطريق الاجمال وههنا كذلك لان توقف الشيء على مقدمته أهم من كونه يتوقف عليها من جهة الوجود أو من جهة العلم بالوجود اما شرطا واما عقلا فلما لم يكن هذا منصوفاً عليه بخصوصه وخيف ان يغفل عنه الناظر قبل تقطن وتنبيه لذلك . أما الفرع فالمراد منه ما يكون مندرجا تحت أصل كلي وهو حاصل ههنا لان كل واحد من هذه الاقسام المستفادة من هذا التقسيم قد اندرج تحت الاصل السابق . وحاصل ما قاله المصنف ان مقدمة الواجب قسمان ^(١) أحدهما

بهذه المسئلة فقط بل اجمع الفقهاء على ان الكافر غير مكلف بآداء العبادات في حال كفره مع ان الايمان شرط لصحة العبادات كلها فهو مقدمة وجودها ولا يكلف بآدائها الا وقت وجوده لكن هذا لادلة اخرى قضت بذلك راجع كتبنا البدر الساطع على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « وحاصل ما قاله المصنف أن مقدمة الواجب الى آخره »

أقول أشار بذلك الى أن القسم الثاني داخل في مقدمة الواجب المطلق التي الكلام فيها كالقسم الاول لأن توقف العلم بفراغ الذمة للالتباس أو العلم بالآتيان بالواجب

أن يتوقف عليها وجود الواجب اما من جهة الشرع كالوضوء للصلاة اذ العقل لا مدخل له في ذلك واما من جهة العقل كالمشي للحج هكذا ذكره المصنف . والصواب التعبير بالسير أو بقطع المسافة كما قاله في المحصول لا بالمشي . والقسم الثاني أن يتوقف عليها العلم بوجود الواجب لا نفس وجود الواجب وذلك مكن ترك صلاة من الخس ونسى عينها فانه يلزمه أن يصلي الخس لان العلم بالاتيان بالمتروك لا يحصل الا بعد الاتيان بالخس فالاربعة مقدمة للواجب لكن هذه المقدمة لا يتوقف عليها وجود الواجب بل العلم به كما قدمناه لانه قد يصادف أن يكون المفعول أولا هو الواجب ومن ذلك أيضا وجوب ستر شيء من الركبة لتحقيق ستر الفخذ . انما أتى المصنف بهذين المثالين لما أشار اليه في المحصول وهو ان الأول قد كان الواجب فيه متميزاً عن المقدمة ولكن طرأ عليه الابهام والثاني لم يتميز الواجب عن المقدمة أصلاً لاجل ما بينهما من التقارب . ولك ان تفرق أيضا بان الواجب في الاول متلبس بالمقدمة وأما الثاني فلا غير انه لا يمكن عادة الا بفعله

قال « * فروع * الاول لو اشتبهت المنكوحة بالأجنبية حرمتا على معنى انه يجب عليه الكف عنهما * الثاني لو قال احدا كما طالق حرمتا تغليبا للحرمة والله تعالى يعلم أنه سيعين احدهما لكن لما لم يعين لم تتعين * الثالث الزائد على ما ينطلق عليه الاسم من المسح غير واجب والام لم يحز تركه » أقول جعل المصنف هذه الثلاثة فروعا للأصل المتقدم وهو وجوب المقدمة التي يتوقف عليها العلم بالاتيان بالواجب ^(١) وتفريع الاول والثاني واضح وأما الثالث ففيه كلام يأتي

للتقارب يستلزم توقف الوجود وأن اتفاقهم على وجوب المقدمة هنا كاتفاقهم في غيرها من مقدمات الوجود فلا يدل على عدم وجود الخلاف المتقدم هنا لما علمت أن الخلاف انما هو في وجوب المقدمة تبعا لافي وجوبها مطلقا ومع ذلك فقد علمت أن الخلاف لفظي في الموضع الاول ومثله هنا

(١) قال الاسنوي « أقول قد جعل المصنف هذه الثلاثة فروعا للأصل المتقدم وهو وجوب المقدمة التي يتوقف عليها العلم الى آخره » أقول أشار الاسنوي الى أن هذه قاعدة عامة كلية يدخل تحتها فروع كثيرة ولذلك قال صاحب

وستعرف الجميع * الفرع الاول اذا اشتبعت الزوجة بأجنبية حرمتا جميعا على معنى انه يجب عليه الكف عن وطئها جميعا احداها لكونها أجنبية والاخرى لاشتباهاها بالاجنبية ووجه تقريره ان الكف عن الاجنبية واجب ولا يحصل العلم به الا بالكف عن الزوجة وانما فسر المصنف تحريمها بالكف عنهما لائن تحريم الزوجة ليس بالذات بل بالاشتباه وهذا الذي يشير اليه لا تحقيق فيه ^(١) فان المراد

جمع الجوامع اذا تعذر ترك الحرام الا بترك غيره وجب اه فأشار بذلك أن هذه القاعدة داخله في مقدمة وجود الواجب المطلق لأن الكف عن الحرام واجب فاذا تعذر هذا الكف الواجب الا بالكف عن غيره مما ليس بحرام وجب الكف عن ذلك الغير أيضا لأن المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق الا به واجب غير أن المتبادر من قول صاحب جمع الجوامع اذا تعذر ترك الحرام الى آخره أن وجود الواجب الذي هو الكف عن الحرام يتوقف على وجود الكف عن غير الحرام والاسنوى جعلها من قبيل المقدمة التي يتوقف عليها العلم بالاثبات بالواجب أى العلم بوجوده غير أن مقتضى كونها ليست سببا ولا شرطا لا شرطا ولا عقلا ولا عادة يرجح انها مما يتوقف عليه العلم بالاثبات بالواجب وقد علمت أن توقف العلم بفرغ الذمة والاثبات بالواجب سواء كان للالتباس أو للتعقارب يستلزم توقف الوجود فعبارة جمع الجوامع لاتأبى الحمل على ما قاله الاسنوى والاثر سهل

(١) قال الاسنوى « وهذا الذي يشير اليه لا تحقيق فيه الى آخره » أقول قال الامام السبكي في شرحه لعبارة المصنف أما الاجنبية فواضح وأما المنكوحه فلاشتباهاها بالاجنبية فالكف عنهما هو طريق حصول العلم بالكف عن الاجنبية وانما قال على معنى انه يجب عليه الكف عنهما لان الحرام عليه في نفس الامر هي الاجنبية فقط فعنى تحريمها عليه وجوب الكف عنهما فنبه عليه اه أى ان اجتماع الاجنبية مع الزوجة في الحرمة معناه انهما اجتماعا في وجوب الكف عنهما لافى انهما مما موصوفتان بالحرمة بل الموصوفة بالحرمة هي الاجنبية فقط وقال البدخشى ايضا في شرح قول المصنف على معنى الخ اذ الواجب وهو كف النفس عن الحرام على سبيل اليقين لا يمكن الا بالكف عنهما فحرمة احداها

بتحريم الاجنبية أيضاً انما هو الكف لا تحريم ذاتها ﴿الفرع الثاني﴾ اذا قال لزوجتيه احدا كما طالق قال في المحصول فيحتمل ان يقال ببقاء حل وطئهما لان الطلاق شيء معين فلا يحصل الا بحل معين فلا يمكن تعيينا لا يكون الطلاق واقعا بل الواقع أمر له صلاحية التأثير في الحل عند التعيين . ومنهم من قال حرمتا جميعا الى وقت البيان تعييناً لجانب واحد . هذا كلامه . وذكر في المنتخب مثله أيضاً وقد جزم المصنف بالثاني ^(١) مع ان صاحب الحاصل لم يذكر ترجيحاً

لذاتها والاخرى لاشتباهاها بها لانها حرمتان بالذات اه ومراده بجرمة الاجنبية بالذات انما لم يقر بها سبب من اسباب الحل لكونها اجنبية فالكف عنها واجب لذلك بخلاف الزوجة فان وصف الحر قائم بها في الواقع والكف عنها واجب لاشتباهاها بالاجنبية المحرمة لفقد سبب الحل وقال صاحب جمع الجوامع أو اختلطت منكوحة باجنبية حرمتا سنية لا جنسية بالاصالة والمنكوحة بالاشتباه اه فاعار الى أن معنى قولهم بالذات بالاصالة أى ان حرمتها أصلية بمقتضى كونها اجنبية لا انها حلال والحُرمة لعارض الاشتباه كالزوجة فتبين انهما موصوفتان بالحُرمة احدهما بالاصالة والاخرى بعارض الاشتباه وهذا هو مقتضى القاعدة السابقة اذا تعذر ترك الحرام الا بترك غيره وجب ولا معنى لوجوب تركه الا حرمة فعله فحرمة تبعاً لكونه مقدمة كما سبق فما قاله الاسنوى من أن الذي يشير اليه المصنف لتحقيق فيه اه لا تحقيق فيه

(١) قال الاسنوى « وجزم المصنف بالثاني مع ان صاحب الحاصل الى آخره » أقول ان الامام السبكي ضعف الاحتمال الاول بقوله لاننا نقول محل الطلاق القدر المتحرك بينهما وهو احدهما الى آخر ما ذكره فراجعهما لهما احتمالان أحدهما انه محل له وطء أيهما شاء والاخر انهما حرمتا عليه حتى يتبين وقد عضد الامام السبكي ما قاله الامام في المحصول من الاحتمال الاول بما نقله عن ابن الرفعة عن كتاب ابن هبيرة ولا حاجة لهذا التعضيد ففي الرافعي في باب الشك في الصلاة عن صاحب الشامل وهبيرة اننا اذا قلنا ان الوطء تعين كما هو الراجح فللزواج وطء أيتهما شاء وانما يمنع الوطء اذا لم نجعله تعيناً اه فكان الاحتمالان اللذان ذكرهما الامام

لا نقلا بل حكى احتمالين على السواء وتفرع هذا يعرف مما قبله . والفرق بينهما ان احدى المرأتين فى الصورة الأولى ليست محرمة بطريق الاصلة بل للاشتباه بخلاف الفرع الثانى فانهما فى ذلك سواء ولهذا خيرناه . وأيضا فليس قادراً على ازالة التحريم فى الاول بخلاف الثانى وقوله « والله يعلم الخ » جواب عن سؤال مقدر ذكره فى المحصول وتوجيهه أن الله تعالى يعلم المرأة التى سميعينها الزوج بعينها فتكون هى المحرمة والمطلقة فى علم الله تعالى وانما هو مشتبه علينا .

فى المحصول قولين مبنى أحدهما وهو القول بحل وطء أيتهما شاء على ان الوطء تعين وهو مذهب الحنفية ومبنى الثانى على أن الوطء ليس بتعين وقد رجح الرافعى القول بحل وطء أيتهما شاء وهذه الصورة أهملها صاحب جمع الجوامع فلم يذكرها بل اقتصر على اختلاط الاجنبية بالمنكوحة أو طلاق معينة من زوجتيه أو زوجاته ثم نسيها لان الصورة المذكورة على الوجهين اللذين حكاهما صاحب المحصول وغيره ونقلهما الرافعى قولين فى باب الشك فى الصلاة عن الشامل وغيره لا تنفرع على القاعدة المذكورة على القول الذى رجحه الرافعى بخلاف ما ذكره صاحب جمع الجوامع فانه يتفرع على هذه القاعدة لانه اذا اختلطت الزوجة باجنبية فالزوجة حلال فى الواقع وكذا اذا طلق معينة من نسائه ونسيها فغير المطلقة حلال فى الواقع والمطلقة المعينة حرام فى الواقع فلا إهمام فى سبب التحريم بل الذى وجد هو الحرمة الاصلية فى احدهما وحرمة عارضه للاشتباه فى الثانية فكانتا هتان الصورتان مما تعذر فيه ترك الحرام فى الواقع ونفس الامر وهى الاجنبية أو المطلقة المعينة الا بترك غيره الحلال فى الواقع ونفس الامر وهى الزوجة فى صورة الاختلاط وغير المطلقة فى صورة النسيان بخلاف مسألة المنهاج التى هى صورة الطلاق المسمم وفيها الوجهان المذكوران فانها على القول الراجح من أن له وطء أيتهما شاء تكون خارجة عن القاعدة التى فيها الكلام هنا وعلى القول الآخر تكون الحرمة للإهمام لا تتمذر ترك الحرام الا بترك غيره كما هو الموضوع هنا فلذلك تركها صاحب جمع الجوامع

هذا هو حاصل ما قاله الامام وهو اعتراض على ما ذكره أولا من حللها جميعاً (١) واقتضى كلامه الميل اليه وذلك لانه اذا تقرر بما قاله أن احدهما مطلقة والاخرى

(١) قال الاسنوي «وهو اعتراض على ما ذكره أولا من حللها جميعاً» الخ ما أطل به ونسب فيه الغلط الى المصنف وأقول قد أجرى الامام السبكي احتمالين في قول المصنف والله تعالى يعلم انه سميعين فقال ويمكن ان يقرر على وجهين أحدهما ان الله تعالى يعلم المرأة التي سيعينها الزوج الى آخر ما ذكره الاسنوي ثم قال « وهذا التقرير ماش على ما في المحصول الا انه يلزم منه ان يكون المصنف أورد سؤالاً على دعوى لم يدعها ولم يذكرها البتة والثاني ان يقال لا فارق بين هذا الفرع والفرع الذي قبله الا ان احدى المرأتين في ذلك وهى الاجنبية محرمة في نفس الامر وكل واحدة هنا على حد سواء ونحن لانسلم ان كل واحدة منهما محتملة للحل والحرمه حتى يحصل ما ذكرت بل الله يعلم المحرمه فهى معينة في علمه تعالى فلا فرق لتعين المحرمه في نفس الامر وجوابه ان المتعين في نفس الامر كونها يقع عليها الطلاق لا كونها مطلقة الآن لما عرفته وهذا التقرير لا معترض فيه على المصنف الا انه مع التعسف يخالف لما في المحصول . ا هـ . وأقول أما كونه مخالفاً لما في المحصول فهو لا يضر المصنف في شيء ولا يعترض عليه به وكم من موضع خالف فيه ما في المحصول واما قوله مع التعسف فاقول لا تعسف فيه لان معنى قول المصنف ان قول المعترض ان الله تعالى يعلم أنه سميعين فالمحرمة معينة عند الله تعالى لا يستلزم عدم الفرق بين الفرعين لانه لا يلزم من علم الله ما ذكر الا علمه بان هذه المعينة محرمة عند تعيين الزوج وهذا لا ينافي كونها محتملة للحل والحرمه قبل البيان فالله تعالى يعلم الامرين احتمال الحل والحرمه قبل البيان والحرمه فقط بعد البيان فلم تكن احدهما قبل البيان محرمة على التعمين بخلاف النزع الاول فان حرمة الاجنبية لا احتمال فيها كما ان حل الزوجة لا احتمال فيه فلتعذر الكف عن الاجنبية التي هى حرام في الواقع ونفس الامر الا بالكف عن الزوجة التي هى حلال في الواقع ونفس الامر بسبب الاشتباه وجب الكف عن الزوجة وحرمت لهذا المعارض كما ان الاجنبية حرام بالاصالة فحصل الفرق

مشتبهة بها فتحرمان جزماً كما تقدم في الذي قبله ولا يبقى للإباحة مع ذلك وجه ولا يستقيم جعله اعتراضاً على القائل الآخر وهو الذهاب الى التحريم لانه على

بين صورة الطلاق المبهم وبين اختلاط الزوجة باجنبية ولهذا قلنا بالوجهين في فرع الطلاق المبهم دون فرع اختلاط الزوجة باجنبية فان حرمة احدهما بالاصالة وهي الاجنبية وحرمة الثانية بعارض الاشتباه وهي الزوجة باتفاق كما قدمناه غير ان المصنف اختار وجه تحريمها تغليباً للحرمة على الحل ولكن هذا لما يقال اذا كانت الحرمة متيقنة وليس الامر هنا كذلك بل كل من المرأتين محتملة للحل والحرمة لان المحرم هو القدر المشترك وهي احدهما لا بعينها ولذلك كان الراجح أن للزوج وطء أيتها شاء ويكون الوطء تعييناً كما سبق ولا فرق عند الشافعية بين كون الطلاق بائناً أو رجعياً لأن الرجمي يحرم الوطء عندهم كالبائن وعند الحنفية اذا طلق واحدة معينة من زوجتيه أو زوجاته طلاقاً بائناً ثم نسي المطلقة أنه يحرم عليه الكل حتى يتبين التي طلقها بائناً كما يقول الشافعية واذا طلق معينة من زوجتيه أو زوجاته طلاقاً رجعياً ثم نسيها لا يحرم عليه واحدة منها أو منهن وبالوطء يكون مراجعاً مادامت في العدة فاذا مضت العدة لواحدة منها أو منهن صار الحكم كما لو طلق احدهما أو احدهن بائناً كما تقدم وأما اذا طلق واحدة مبهمه من زوجتيه أو زوجاته يحل له وطء الجميع ويكون مراجعاً اذا وطئن قبل انقضاء العدة فاذا انقضت مدة العدة لواحدة منها أو منهن كان كما لو طلق واحدة مبهمه طلاقاً بائناً وسيأتي حكمه وذلك لان الطلاق الرجمي عند الحنفية لا يرفع حل الوطء مادامت في العدة ويكون بالوطء فيها مراجعاً ولا يتبدى العدة في الطلاق المبهم الا من تاريخ التعيين بالقول فاذا وطئ احدهما أو احدهن كان له وطء الباقي فاذا وطئ ماعدا التي وطئها أيضاً واحدة أو أكثر كان مراجعاً وحل له وطء الكل بعد ذلك وعاد الحل كما كان فاذا عين المطلقة بالقول قبل الوطء أو بعد الوطء تعينت للطلاق التي عينها وتعتمد بعد ذلك من تاريخ التعيين ولا يكون الوطء تعييناً في الطلاق الرجمي مادامت العدة وأما في الطلاق البائن المبهم فان الوطء يكون تعييناً وله أن يطاء أيتها أو أيتها شاء ومتى وطئ احدهما تعين الطلاق في

وحيث لا يمكن الحكم . وحيث ما ذكره المصنف وهو ان الله تعالى يعلم الاشياء على ما هي عليه فيعلم ما ليس بتعين غير متعين لانه الواقع اذ لو علمه متعينا مع انه غير متعين لزم الجهل وهو محال على الله تعالى . اذا تقرر ذلك فنقول لاشك أن الزوج المتعين المطلق لم يتعين في نفسها واذا لم تتعين فيعلمها الله تعالى غير متعينة وان لم يعلم أن هذه التي ستعين وأما كونه يعلمها متعينة حتى تكون هي المطلقة فلا . علمت توجيه الاعتراض وعلمت جوابه علمت أن الواقع في المنهاج خطأ فان الاعتراض على الإباحة وهي غير مذكورة فيه وكأن المصنف توهم أنه اعتراض على الأصل المذكور عقبه في المحصول والحاصل وهو غلط سببه عدم التأمل في الفرع الثالث . القدر الزائد على الواجب الذي لا يتقدر بقدر معين ^(١) كسح الرأس

الفرع الأول لا حاجة الى تعيين بالقول لحصول التعيين بالوطء كما أنه لو عين في العلم بقول قبل وطء واحدة منها تعينت التي عينها بالقول فالحنفية في الطلاق التي عليهم يوافقون الوجه الأول في كلام الامام الرازي وهو ما رجحه الرافعي . عن صاحب الفاصل وغيره من أن له أن يظن أيتها شاء ويكون الوطء تعييناً ^(٢) قال الاسنوي « الفرع الثالث القدر الزائد على الواجب الى آخره أقول قد يقع بعض الحنفية على قاعدة مقدمة الواجب واجبة بوجوبه أن الغاية تدخل في العلم لان العلم بوجود المغيا موقوف على دخول الغاية كالمرافق فانما غاية العلم لا يبدى ولا يتيسر في العادة العلم بوجود غسل الايدي من حيث أنه مغيا بدون العلم في الغسل فدخل الغاية من مقدمات المغيا فاذا كان المغيا واجباً يكون واجباً أيضاً واجباً قال العلامة بحر العلوم وعموم التوقف في الغايات كلها محل لغو وانما يصح في البعض التي هي مقدمات للمغيا اهـ قل في المغتنم وكأنه أراد أن يجب ادخال جزء من الغاية في حكم المغيا ليعلم استيعاب حكمه لاجزائه يقيناً كما لا يجب غسل بعض الرأس ولو قليلاً في غسل الوجه وامساك جزء من الليل في الصوم اهـ أى أن مراد العلامة بحر العلوم من قوله وعموم التوقف في الغايات الخ أن عموم الحكم لجميع الغايات محل تأمل وليس معناه أنه لا يعم كل الغاية لكن هذا الذي قاله اما يجيء في الغاية التي لا يمكن استيعاب المغيا الا بادخال جزء منها

والطمأنينة وغيرها لا يوصف بالوجوب على ما جزم به المصنف لانه يجوز تركه .
وفي المحصول والمنتخب أنه الحق . وفي الحاصل أن مقابله خطأ . وهذه المسئلة
فيها اختلاف شهير عندنا واضطراب في كلام من يفتى بكلامه وقد ذكرت نظائر
المسئلة والاضطراب الواقع فيها وفوائد الخلاف في باب صفة الوضوء من كتاب

في حكمه كالمرافق بالنظر الى غسل الايدي وجزء من الرأس بالنظر الى غسل الوجه
وستر الركبة بالنظر الى ستر الفخذ ونحو ذلك من كل ما لا يمتنع استيعاب حكم المغيا
لاجزائه يقيناً بدون ادخال جزء من الغاية في حكمه وأما ما لا يتوقف استيعاب
حكم المغيا لاجزائه على ادخال جزء من الغاية فلا يكون دخولها ولا شيء منها
من مقدمات المغيا فلا تدخل هي ولا جزء منها في حكمه فيكون التفرع
خاصاً بالغاية التي العلم باستيعاب حكم المغيا لاجزائه يقيناً يتوقف على ادخال جزء
منها في حكمه كالرأس بالنظر الى غسل الوجه والليل بالنسبة الى الصوم وبهذا تعلم
أن الزائد على قدر الواجب ان كان غاية للواجب ولا يعلم استيعاب حكم ذلك
الواجب لاجزائه يقيناً الا بادخال جزء من الغاية كان ذلك الزائد الذي هو غاية
مقدمة للواجب المطلق وذلك كستر شيء من الركبة بالنظر الى ستر الفخذ ونظائره
على ما تقدم في القاعدة ويكون ما يتوقف عليه ما ذكر من الغاية واجباً وهذا
ينطلق عليه اسم الواجب المطلق فان الواجب المطلق هو المغيا وهو غسل الوجه
مثلاً وغسل بغض الرأس مقدمة للواجب الذي هو غسل الوجه وليس داخلاً في
مسمى غسل الوجه ولكن يتوقف عليه استيعاب الغسل لجميع أجزاء الوجه
فوجب لذلك وهكذا يقال في كل زائد هو غاية وتكون كذلك هذه المقدمة هي
الشرط العادي كما تقدم وكلام المصنف ليس في هذا بل كلام المصنف انما هو في الزائد
على الواجب وهو ما ينطلق عليه اسم الواجب من المسح فهو جزء مما ينطلق
عليه اسم الواجب لكنه زائد على القدر الواجب كما قرره الاسنوى نفسه حيث
قال القدر الزائد على الواجب الذي لا يتقدر بقدر معين كمسح الرأس والطمأنينة
وغیرهما لا يوصف بالوجوب اه وهذا ليس من مقدمة الواجب المطلق في شيء
فكلام البيضاوي ظاهر في أن المراد بقي كون ذلك القدر الزائد من مقدمة

الجواهر ثم ذكرته أيضاً أبسط من ذلك في التناقض الكبير المسمى بالمهمات وهو الكتاب الذي لا يستغنى عنه. ووجه تفريع هذا على القاعدة المتقدمة هو أن الواجب لا ينفك غالباً عن حصول زيادة فيه فتكون هذه الزيادة مقدمة للعلم بمحصوله. ولك أن تقول إذا كان هذا الزائد عند المصنف مقدمة للواجب فيلزم

الواجب وأن المفرع على المقدمة هو ما قبله وذكر هذا الفرع للإشارة إلى أن الزائد إذا كان مما لا ينطابق عليه اسم الواجب بأن كان غاية للواجب على وجه ما قلنا يكون من مقدمة الواجب المطلق وقد ذكره بعض الأصوليين تفريعاً على القاعدة التي هي المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به واجب كما قلنا ولكن حيث كان المراد بالغاية ما ذكر يكون دخولها في مقدمة الواجب واضحاً لأن كونها من الشرط العادي كفعل بعض الرأس بالنظر إلى غسل الوجه وامساك جزء من الليل بالنظر إلى الصوم في غاية الوضوح وتفريعها على هذه القاعدة لا يفيد فائدة جديدة يعتد بها فلذلك تركها المصنف ولم يفرعها على تلك القاعدة وذكر ما يقابلها لبيان أنه ليس كل زائد وكل غاية تعد مقدمة الواجب بل إن ذلك خاص بالغاية التي هي شرط عادي كما قرر المصنف فهذا الفرع الثالث كالمختز عنه بما قدمه ولذلك قال الامام السبكي في شرحه بعد أن أورد هذا الاعتراض على المصنف وأجيب عنه بأن مراده بالمقدمة هناك غير القسم الذي يكون التوقف فيه من حيث العادة ثم قال إذا عرفت هذا فنقول إن الواجب إما أن يقدر بقدر كغسل اليدين والرجلين ولا كلام فيه أو لا كسح الرأس وكإخراج البعير عن الشاة الواجبة في الزكاة وكذبح المتمتع بدنة بل الشاة وحلقه جميع رأسه وتطويل أركان الصلاة زيادة على ما يجوز الاقتصار عليه والبدنة المضحي بها بدلاً عن الشاة المنذورة فنقول اختلفوا في القدر الزائد على الذي يعاتب على تركه هل يوصف بالوجوب فذهب الامام وأتباعه ومنهم المصنف إلى أنه لا يوصف بذلك لأن الواجب لا يجوز تركه وهذه الزيادة جائزة الترك وقال آخرون يوصف بالوجوب لأنه إذا زاد على القدر الذي يسقط به الفرض لا يتميز جزء عن جزء لسقوط الفرض به لصالحية كل جزء لذلك فنخصيص بعض الأجزاء يوصف الواجب ترجيح بغير مرجح اه باختصار ثم

أن يكون واجباً كثر شيء من الركبة وأنظاره على ما تقدم في القاعدة وحينئذ فيكون وصفه بعدم الوجوب مناقضاً لما تقرر عنده فيما لا يتم الشيء إلا به اللهم إلا أن يريد تقي كونها مقدمة \

ساق ما يتعلق بشمرة الخلاف فارجع إليه وقال البدخشى والحق أن المراد الزائد الذي أتى به المكلف مع أنه لو لم يأت به لآدى الواجب بدونه على ما أشار إليه الغزنى وإيراده في الفروع لبيان عدم وجوبه لعدم كونه مقدمة الواجب اه ثم ساق عبارة الامام في المحصول التي تذلل على ذلك ومنها أخذ المصنف مقالته هنا فكيف بعد ذلك يقول الاسنوي بصيغة الاستبعاد اللهم إلا أن يراد تقي كونها مقدمة اه مع أن هذا الذي استبعده هو الذي يتعين إرادته في كلام المصنف هنا وهو ظاهر منه وهو أيضاً المأخوذ من مقالة الامام هذا هو مذهب الشافعية وأما مذهب الحنفية فالصحيح عندهم أن القدر الزائد على ما يتأدى به الواجب من هذا القسم ان كان داخل في مدلول النص الذي اقتضى الوجوب بأن كان مطلوب النص والمأمور به هو المأمية التي تتحقق بالقليل والكثير ففعل الزائد على ما يتأدى به الواجب واجب فيقع السكك واجباً ويشاب عليه ثواب الواجب كما لو قرأ في الصلاة أكثر مما يتأدى به الواجب من فرض القراءة فيها فان كل ما قرأه ولو كان القرآن كله داخل في المأمور به وهو ما تيسر من القرآن فيقع فرضاً وكذا يقال في تطويل الركوع وتطويل السجود والقيام وان كان النص الذي اقتضى الوجوب لا يشمل الزائد كما في مسح الرأس وغسل ما فوق الكعبين أو المرفقين في الوضوء وقع ما دل النص على وجوبه فرضاً فقط وهو مسح رابع الرأس في الرأس والغسل الى الكعبين أو المرفقين في الوضوء وأما ما زاد على ذلك فهو تطوع ويشاب عليه ثواب التطوع وانما قلوا فرق الكعبين والمرفقين للإشارة الى أن غسل الكعبين والمرفقين فرض على الصحيح من مذهبيهما لا سيما اما داخلان في مطلوب النص صريحاً ان قلنا ان النص يطلب غسل اليدين الى الابط والناحية الأخرى مأمور الزائد أي المستحب الذي لا يقع عليه عقاباً من ساقه الاخير مقدمة الواجب المطلوب أعرف الحق ولا نسأله

قال « الخامسة وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه لانه جزؤه والبال عليه يدل عليها بالتضمن . قالت المعتزلة وأكثر أصحابنا الموجب قد ينفل عن نقيضه . قلنا لا فان الايجاب بدون المنع من النقيض محال وان سلم فنقوض بوجوب المقدمة » أقول هذه هي المسئلة المعروفة بأن الامر بالشيء نهى عن ضده^(١) وفيها ثلاثة مذاهب مشهورة ممن حكاهما امام الحرمين في البرهان: أحدها أن الامر بالشيء هو نفس النهى عن ضده فاذا قال مثلاً تحرك فعماءه لا تسكن واتصافه بكونه أمراً ونهياً باعتبارين كاتصاف الذات الواحدة بالقرب والبعد بالنسبة الى شيئين وهذا

(١) قال الاسنوي « هذه هي المسئلة المعروفة بأن الامر بالشيء نهى عن ضده » الى آخره . قال العضد ليس الكلام في هذين المفهومين لتغايرهما لاختلاف الاضافة قطعاً ولا في اللفظ وانما النزاع في أن الشيء المعين اذا أمر به فهل ذلك الامر نهى عن الشيء المعين المضاد له أولاً فاذا قال تحرك فهل في المعنى هو بمثابة أن يقول لا تسكن اهـ وكون الامر بالشيء نهياً عن الشيء المعين المضاد له هو القول الاول من الاقوال الثلاثة التي حكاهما امام الحرمين ، وقول العضد نهى عن الشيء المعين صريح في أن الخلاف في الضد الوجودي ، وقد صرح به القاضي نفسه حيث قال الامر بالسكون نهى عن الحركة ، وكتب السعد على قول العضد لاختلاف الاضافة فقال فان الامر مضاف الى الشيء والنهي الى ضده ولا في اللفظ لان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لاتفعل وانما النزاع في الاوامر الجزئية بمعنى أن ما يصدق عليه أنه أمر بشيء هل يصدق عليه أنه نهى عن ضده أو مستلزم له بطريق التضمن أو الالتزام ومعنى كونه نفسه أنهما حصلاً يجعل واحد ولم يحصل كل منهما بطلب على حده اهـ ومعنى هذا أن الطلب واحد هو بالنسبة الى السكون أمر والى التحرك نهى كما يكون الشيء الواحد بالنسبة الى شيء قريباً والى آخر بعداً فقول اسكن طالب واحد باعتبار اضافته الى السكون أمر وباعتبار اضافته الى الحركة نهى وهذا هو معنى قول الاسنوي واتصافه بكونه أمراً ونهياً باعتبارين الى آخره

المذهب لم يذكره المصنف. والثاني أنه غيره ولكنه يدل عليه بالالتزام^(١) وعلى هذا

(١) قال الاسنوى «والثاني أنه غيره ولكنه يدل عليه بالالتزام» الى آخره وهو المراد من قول المصنف لانه جزؤه والدال عليه يدل عليه بالتضمن اهـ قال الجلال المحلى والتضمن هنا يعبر عنه بالاستلزام لاستلزام الكل للجزء وقال السبكي المراد من دلالة التضمن ان اللفظ يدل على جزء ما وضع له والمراد بدلالة الالتزام هنا دلالة اللفظ على كل ما يفهم منه غير المسمى سواء كان داخلاً فيه أو خارجاً عنه فيصدق قوله يدل بالتضمن مع قوله بالالتزام اهـ ومراد المصنف بالنقيض في قوله حرمة نقيضه الترك الذي هو الكف وقد صرح بالاتحاد بينهما المضد نقلاً عن وعن منه النزاع هنا فهو ضد باعتبار أن تحققه يتوقف على التلبس بالضد الوجودي فالخلاف في الكف وما تلبس به الكف لان الكف لا ينفك عنما تلبس به فعبارة المصنف تساوى عبارة من عبر بالضد بدل النقيض فكأن الأمر نهياً عن نقيض المأمور به وهو الكف لا يمكن النزاع فيه على ما يأتي ولكن لما كان الكف لا يتحقق الا بالضد الوجودي وهو الذي وقع فيه النزاع عبر بعضهم بالنقيض الذي هو الكف وعبر بالتضمن بدل الالتزام اعتماداً على ما هو معلوم من عدم تحقق هذا النقيض الا بالضد الوجودي وبعضهم عبر بالالتزام ومراده بالالتزام هنا دلالة اللفظ عن كل ما يفهم منه كما سبق تساوت العبارةان والمراد بالشئ المأمور به هنا الشئ المعين احترازاً عن المبهم عن أشياء فليس الامر به بالنظر الى ما صدقه نهياً عن ضده منها ولا متضمناً له قطعاً والا لما جاز التخيير بينهما وقد يجوز الجمع بينهما كما في خصال الكفارة والحاصل أن موضوع هذه المسئلة إنما هو في أن الامر بالشئ المعين نهى عن ضده الوجودي أو يستلزمه أولاً عينه ولا يستلزمه والمراد بالوجودي الافراد التي يتحقق بها ترك المأمور به الذي هو نقيضه وهو الكف عنه لا عدم فعله وانما قلنا ذلك لان الاضداد ثلاثة ضد وجودي معين كالقيام بالنسبة للجلوس وهو محل الخلاف في هذه المسئلة وضد وجودي غير معين كأي واحد من أضداد أمور معينة أمر بواحد منها لا بعينه كالواجب الخير ولا خلاف في أن الامر بواحد منها ليس نهياً عن ضده بل لا مستلزم له لما قدمناه وضد معين غير وجودي وهو الكف عن المأمور

فالامر بالشئ نهى عن جميع أضداده بخلاف النهى عن الشئ فإنه أمر بأحد أضداده وشرط كونه نهياً عن ضده أن يكون الواجب مضيقاً ^(١) كما نقله شراح المحصول عن القاضي عبد الوهاب لأنه لا بد أن ينتهى عن الترك المنهى عنه حين ورود النهى ولا يتصور إلا منعه عن الترك إلا بالاثبات بالمأمور به فاستحال النهى مع كونه موسعاً. وهذا المذهب وهو كونه يدل عليه بالالتزام نقله صاحب الافادة عن أكثر أصحاب الشافعى واختاره الآمدى وكذا الامام وأتباعه ومنهم المصنف وعبروا كلهم بأن الامر بالشئ نهى عن ضده فدخل في كلامهم كراهة ضد المندوب الا المصنف فإنه عبر بقوله وجوب الشئ يستلزم حرمة نقيضه ^(٢) وسبب تعبيره بهذا أن الوجوب قد يكون مأخوذاً من غير الأمر كفعل به ولا خلاف في أن الامر بالشئ نهى عن ضده هذا أو يتضمنه لانه جزء الايجاب الذي معناه طلب الفعل مع المنع من الترك أى الكف عنه الذى لا يتحقق الا مع تلبسه بضد وجودى

(١) قال الاسنوى « وشرط كونه نهياً عن ضده ان يكون الواجب مضيقاً الى آخره » قال السبكي ومقاله القاضى عبد الوهاب من اشتراط التضيق لم يتضح لى وجهه فان الموسع ان لم يصدق عليه انه واجب فأين الامر حتى يستثنى من قولهم الامر بالشئ نهى عن ضده وان صدق عليه أنه واجب بمعنى أنه لا يجوز اخلاء الوقت عنه فضده الذى يلزم من فعله تقويته منهى عنه وحاصل هذا أنه ان صدق الامر عليه انقذ كونه نهياً عن ضده والا فلا وجه لاستثنائه كما قلنا في الخير اه وبما لا شك فيه أن الواجب الموسع مأمور به فهو داخل في موضوع المسئلة وهو شئ معين دل الامر على ايجابه الذى معناه طلب الفعل مع المنع من الترك أى الكف عنه غاية الامر ان الكف عنه انما يتحقق بخلاء وقته عن فعله وهذا لا يمنع من وجود ضد وجودى له يفوته فيكون الامر به نهياً عنه أو يستلزم له أو لا هذا ولا هذا ومن هذا تعلم ان ما قاله القاضي عبد الوهاب الذى اعتمد عليه الاسنوى فيما قاله مردود ولا وجه له

(٢) قال الاسنوى « وعبروا كلهم بأن الامر بالشئ نهى عن ضده فدخل

الرسول عليه الصلاة والسلام والقياس وغير ذلك فلما كان الواجب أعم من هذا الوجه عبر به وأما كراهة ضد المندوب فان المصنف قد لا يراه وذلك لأننا اذا

في كلامهم كراهة ضد المندوب الا المصنف الخ » واقول قال السبكي قال القاضى عبد الوهاب في المملخص بعد ان حكى عن الشيخ ابى الحسن ان الامر بالشيء نهى عن ضده ان كان ذا ضد واحد وأضداده ان كان ذا أضداد ان الشيخ شرط في ذلك أن يكون واجباً لاندباً قال القاضي عبد الوهاب وقد حكى عن الشيخ أنه قال في كتبه ان النذب حسن وليس مأموراً به وعلى هذا القول لا يحتاج الى اشتراك الوجوب في الامر اذ هو حينئذ لا يكون الا واجباً اهـ لكن الصحيح أنه لا فرق ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه للمحلل الامر النفسي بشيء معين ايجاباً أو ندباً نهى عن ضده تحريماً أو كراهة واحداً كان الضد كضد السكون أي التحرك أو أكثر كضد القيام أي القعود وغيره ثم قال وقيل أمر الوجوب يتضمن فقط دون أمر النذب فلا يتضمن النهي عن الضد لان الضد فيه لا يخرج عن أصله من الجواز بخلاف الضد في أمر الوجوب لاقتضائه الذم على الترك اهـ غير أن عبارة جمع الجوامع تقتضي أن هذا الخلاف خاص بصحاب القول بان الامر بالشيء يتضمن النهي عن ضده ولا يكون بين القائلين بانه عينه وعبارة ابن الحاجب ظاهرها يفيد أن الخلاف جار أيضاً بين القائلين بالعينية ولذلك اعتذر الجلال عن صاحب جمع الجوامع بانه اقتصر أي في حكاية الخلاف على النضمن مع أن قول ابن الحاجب وهنهم من خص الوجوب دون النذب يشمل العين أيضاً أخذاً بالحقق لكن اذا تأملت في الدليل الذى أقاموه على أن الامر بالشيء نهى عن ضده أو يتضمن النهي عن ضده وهو أن الايجاب يتضمن المنع من ترك المأمور به الذم هو الكف عنه على ما سبق تجده أنه لا يجيز في المندوب اذ لا منع عنه عن الترك وقد يقال يتضمن نهياً بحسبه فلما ما يتضمن النذب ليس نهياً ولذلك لا يفيد الكراهة على ما بينوه في أقسام اقتضاء الحكم من أن الكراهة انما تستند بنهي غير جازم من ثقل وأما تضمنه الامر بالمندوب فليس بكراهة عند الأصوليين ولكن الفقهاء يسمونه

قلنا ان الامر بالشئ نهى عن ضده فهل يكون خاصاً بالواجب؟ فيه قولان شهيران
حكاهما الآمدي وابن الحاجب وغيرهما ولكن الصحيح أنه لا فرق كما صرح به
الآمدي وغيره . والمذهب الثالث أنه لا يدل عليه البتة ^(١) واختاره ابن الحاجب

خلاف الاولى وأما الوجوب فقد تضمن المنع من الترك فأفاد أن فعل الضد
المفوت للواجب حرام كالمنهي عنه بنهي مستقل فالذي يظهر لي أن الوجه مع
الشيخ أبي الحسن من أن الشرط أن يكون واجباً وأن المندوب حسن وليس
مأموراً به على معنى أن الامر به لم يتضمن منعاً من ترك المأمور به حتى يكون
الامر به نهياً عن ضده أو يتضمن نهياً عن ضده . هذا ما ظهر لي وفوق كل ذي
علم عليم والله أعلم

(١) قال الاسنوى « والمذهب الثالث أنه لا يدل عليه البتة الى آخره » وبه قال
امام الحرمين والغزالي فهو لاء قالوا ان الامر بالشئ لاهو نهى عنه ولا يتضمن النهى
عنه وقال السعدى في التلويح بعد أن قال مثل ما قدمناه عن العضد وحكي الخلاف باو سمع
مما هنا ما نصه والمختار عند المصنف أي صدر الشريعة في تنقيحه أن ضد المأمور
به ان كان مفوتاً للعقود يكن حراماً والا كان مكروهاً وكذا عدم ضد المنهي
عنه ان تعين زمان وجوب المأمور به فالضد المفوت له يكون حراماً في ذلك
الزمان سواء اتحد أو تعدد حتى لو أمر بالخروج عن الدار فبأى ضد يشتغل من
القيام والقعود والاضطجاع في الدار يكون حراماً لقوات المأمور به لكن التحقيق
أن حرمة كل منها انما يكون من حيث أنه من أفراد ضد المأمور به وهو السكون
في الدار كالامر بالايمان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من
أفراد الكفر وفي النهي عن الشئ لا يجب الا ضد واحد اذ ترك القيام مثلاً
يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام أن وجوب الشئ يدل
على حرمة تركه وحرمة الشئ تدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه النزاع
انتهى وثال صاحب التنقيح والتوضيح اختلفوا في الامر والنهي هل لهما حكم في الضد
أم لا والصحيح أنه ان فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت عدمه المقصود
بالنهي يجب وان لم يفوت المقصود يقتضى كراهيته والنهي كونه سنة مؤكدة

ونقله المصنف عن المعتزلة وأكثر الأصحاب تبعاً لصاحب الحاصل. وأما الامام في
المحصل والمنتخب فنقله عن جمهور المعتزلة وكثير من أصحابنا. وفائدة الخلاف

يعنى اذا أمر بالشئ فصد ذلك الشئ ان فوت المقصود بالامر ففعل الضد
يكون حراماً فان لم يفوت يكون فعله مكروهاً وان نهى عن الشئ فعدم ضده
ان فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجباً وان لم يكن مفوتاً ففعله يكون
سنة مؤكدة والحاصل أنه ان وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجب أحدهما
وجب حرمة الآخر وحرمة أحدهما توجب وجوب الآخر لانه لما لم يقصد
الضد لا يعتبر الامن حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر مقتضى الامر
والنهي واذا لم يفوت المقصود فنقول بكراهيته وكونه سنة ملاحظة لظاهر الامر
والنهي فان مشابهة النهي عنه توجب الكراهة ومما يشبهه المأمور به توجب الندب
وكونه سنة مؤكدة اهـ وكلام التوضيح يقتضي أن القول بأن الامر بالشئ نهى
عن ضده والنهي عن الشئ أمر بضده يتحد ما لا مع القول بأن الامر بالشئ
يتضمن النهي عن ضده وان النهي عن الشئ يتضمن الامر بالضد وانهما يجتمعان
في أن الامر والنهي لهما حكم في الضد ويقابلهما مع القول الثالث الذي ذهب
اليه امام الحرمين والغزالي ولذلك استدل الجلال المحلى للقولين الاولين بدليل
واحد فقال ودليل القولين أنه لما لم يتحقق المأمور به بدون الكف عن ضده
كان طلبه طاملاً لا كف أو متضمناً لطلبه ولكون النفسى هو الطاب المستفاد من
اللفظى ساغ للمصنف نقل التضمن عن الاولين وان كانا من المعتزلة المنكرين للكلام
النفسى اهـ ولوحنا الطاب من أول الامر على الطاب اللفظي الذي يعنى الاصولى
ويقصده بالبحث كما يأتى في تعريف الكتاب ما احتجنا الى هذا وقد قدمنا
ما فيه الكفاية. وبعد ان استدل الغزالي في المستصفى على ما اختاره وهو القول
الثالث بما سيذكره الاسنوى قال مانصه : فان قيل قد قلتم ان ما لا يتوصل
الى الواجب الا به فهو واجب ولا يتوصل الى فعل الشئ الا بترك ضده
فليكن واجباً قلنا ونحن نقول ذلك واجب وانما الخلاف في ايجابه هل
عين ايجاب المأمور به او غيره فاذا قيل اغسل الوجه فليس عين هذا ايجاباً

من الفروع ما اذا قال ان خالفت نهى فأنت طالق ثم قال قولى فمعدت ففى الطلاق خلاف ومستند الوقوع هذه القاعدة صرح به الرافعي فى الشرح الصغير.

لفصل جزء من الرأس ولا قوله صم النهار ايجابا لامساك جزء من الليل ولذلك لا يجب ان ينوى الا صوم النهار ولكن ذلك يجب بدلالة العقل على وجوب ما هو ذريعة الى المأمور به لا انه عين الايجاب فلا منافاة بين الكلامين اه واستدل القاضى ابو بكر على ما اختاره من القول بالعينية فقال لا خلاف فى ان الأمر بالشئ ناه عن ضده فاذا لم يقم دليل على اقتراح شئ آخر بامره دل على انه ناه بما هو أمر به قال وبهذا علمت ان السكون عين ترك الحركة وطلب السكون عين طلب ترك الحركة الى آخر ما لا يخرج عما قاله الاسنوى فى دليل هذا القول وفى مسلم الثبوت بعد ان ساق الخلاف على الوجه الذى قدمناه عن السعدى التلويح وقال ثم الخلاف فى النهى كذلك قال لنا ان الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل وساق الدليل على الوجه الذى تضمنه كلام الجلال ثم قال تفريعا على هذا الدليل فالخطاب واحد بالذات والتفاوت بالاصالة والتبعية . اه . ومن هذا تعلم ان معنى كون الامر بالشئ عين النهى عن ضده وبالعكس ان الخطاب واحد وان هذا الخطاب الواحد دل بدلالة واحدة فى الامر على طلب الفعل والمنع من الترك وان خطاب النهى واحد ويدل بدلالة واحدة على عكس ما يدل عليه خطاب الامر وخطاب الامر باعتبار طاب الفعل يسمى امرا وباعتبار طلب الترك يسمى نهيا وخطاب النهى بالعكس وهذا لا ينكره القائل بان الامر بالشئ يتضمن النهى عن ضده وبالعكس غاية الامر انه يقول الخطاب تعلق بالفعل أصالة وبضده تبعا وهذا شئ لا يستطيع ان ينكره القائل بالعينية فان صيغة الامر دالة بصيغتها اصالة وبالذات على طلب الفعل طلبا جازما مطابقة وبالتضمن على منع الترك وصيغة النهى بالعكس فكان تعلق الخطاب بالكف اصالة وبالذات وبالضد تبعا كما ان القائلين بان الامر ليس هو عين النهى عن الضد ولا يتضمنه وان النهى كذلك لا ينكرون انه اذا وجدت شرائط التناقض بين الضدين ان وجوب أحدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة أحدهما توجب وجوب الآخر

وفي المسئلة اختلاف في الترجيح المذكور مبسوطاً في المهمات وقوله «لانه جزؤه»
 أى الدليل على أن وجوب الشيء يستلزم حرمة تقيضه أن حرمة التقيض جزء
 ولكن يقولون ذلك بحسب دلالة العقل لا بطريق وضع اللفظ ولعلمهم ممن يقولون
 ان دلالة اللفظ على لازم معناه دلالة عقلية لالفظية وقد علمت مما قاله البيانون
 ان معنى كونها عقلية ان للعقل فيها مدخلاً وانه لا خلاف بين من قال انها
 لفظية وبين من قال انها عقلية وعلى كل حال فلا خلاف في أن الخطاب المتوجه
 الى كل من الفعل والمنع من الترك واحد في الأمر وعكسه في النهى غاية الأمر ان
 القائلين بالعينية يقولون ان هذا الخطاب باعتبار يسمى أمراً وباعتبار آخر يسمى نهياً
 ولكنهم يعترفون بأن دلالة خطاب الأمر على طاب الفعل بأضافة خاصة وعلى
 النهى عن ضده بأضافة أخرى وخطاب النهى بالعكس مع اختلاف الاضافة
 مثل الأمر والقائلون بالتضمن يعترفون بهذه الدلالة ولكن يقولون ان دلالة
 خطاب الأمر على طاب الفعل بالاصالة وعلى النهى عن الترك بالتبع ودلالة النهى
 بالعكس والمنكرون للعينية والتضمن يعترفون بهذه الدلالة ولكن يقولون
 انها من طريق العقل لا من طريق وضع اللفظ وقد علمت حقيقة الحال في هذا
 فلم هذا الذي قررناه قال صاحب فوائح الرحوت تفريراً على ما قاله في مسلم الثبوت
 من ان الخطاب واحد الى آخر ما قدمناه عنه مانصه فعلى هذا اذا ترك الواجب مع
 الاشتغال بالضد فالمعصية معصية واحدة هى معصية ترك الواجب وانما ينسب
 الى الضد بالعرض وعلى هذا فلا يليق ان يخالف في هذا الحكم وجعل الشيخ
 ابن الهمام فائدة الخلاف في هذه المسئلة ان عند قائل التضمن او العينية معصيتين
 وعند المنكرين معصية واحدة وعلى هذا فالخطاب عند القائلين بالتضمن او العينية
 بالذات واصالة الى الواجب والكف عن الاضداد وعند المنكرين ليس كذلك
 وعلى هذا فلا يتم الدليل قطعاً لانه لا يلزم من تعلق الخطاب بالملازم تعلقه باللازم
 بالذات لكن الظاهر مع المصنف كما لا يخفى فالنزاع لا طائل تحته ويدل على انه
 لا طائل للخلاف في هذه المسئلة ما قاله السعد في التلويح كما قدمناه عنه من ان
 حاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء تدل على

من ماهية الوجوب اذ الوجوب مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك كما تقدم في موضعه فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن . وهذا

وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه النزاع وما قدمناه عنه ايضا من ان معنى كونه نفسه انهما حصلا بجعل واحد ولم يحصل كل منهما بطلب على حدة اه . ومما لا شك فيه ان الامر يدل على طلب الفعل طلبا جازما ولا معنى لهذا الا طلب الفعل والمنع من الترك والنهي بالعكس والترك هنا بمعنى الكف الذي لا يتحقق الا بتلبسه بالضد الوجودي فبالامر بالشئ حينئذ يحرم ضده المقوت له وهو الضد الوجودي الذي تحقق به الكف عن الفعل المأمور به سواء كان الضد واحدا أو أكثر على ما سبق عن السعد والنهي عن الشئ يجب ضده الذي يتحقق به الكف عن الفعل المنهى عنه على ما سبق ايضا وعلى اى حال كان صيغة الامر واحدة ودلالته واحدة وصيغة النهي واحدة والخطاب واحد عند الجميع ومفهوم الامر غير مفهوم النهي عند الجميع وما يضاف اليه الامر غير ما يضاف اليه النهي عند الجميع وحرمة الشئ توجب وجوب ضده ووجوب الشئ يوجب حرمة ضده عند الجميع والخلاف ليس الا في جهة الدلالة وهذا شئ لا يهتم المجتهد الذي لا يريد الا استنباط الحكم من الخطاب والخطاب الواحد امر اكان او نهيا دال على الامرين المذكورين بلا نزاع واما ما قاله الشيخ ابن الهمام من فائدة الخلاف فقد ذكر بعضهم مثلها فائدة للخلاف في كون مقدمة وجوب الواجب واجبة بوجوبه او واجبة بغير وجوبه وردوا عليه بانه لا دليل على ذلك وانما الدليل قائم على توقف المقصد على الوسيلة وقالوا ايضا ان كونهما معصيتين او معصية واحدة لا يصلح ان يكون فائدة للخلاف لانها ليست فائدة فقهية متعلقة باحكام الدنيا التي هي دار التكليف بل هي متعلقة باحوال الآخرة والحكم فيها للواحد القهار ان شاء اعتبرهما معصيتين وطأب على مثلهما عقابين واثاب على الكف عنهما ثوابين وان شاء اعتبرهما معصية واحدة وبحث الفقيه ينحصر في احكام الدنيا وقد جعلوا هذه الفائدة في كونها لا تصلح فائدة للخلاف نظير فائدة الخلاف الذي ذكره في تكليف الكفار بالفروع حيث كانت راجعة للثواب والعقاب في الآخرة ولا شك ان

الدليل أخذه المصنف من الامام وانما ادعى الالتزام وأقام الدليل على التضمن لان السكـل يستلزم الجزء . وبالجملـة فهو دليل باطل ^(١) وعن نبه على بطلانه صاحب

ما قبل في فائدة الخلاف في تكليف الكفار بالفروع من انها لا تصلح فائدة لتعلقها بالآخرة ويقال نظيره فيما ذكره بعضهم فائدة للخلاف في مقدمة الواجب المطلق وما هنا من الخلاف يرجع في الحقيقة الى الخلاف في مقدمة الواجب من انها واجبة بوجوب الواجب أو واجبة بغيره لان فعل الواجب المأمور به موقوف على ترك الاضداد المفوتة وكذلك في النهى وكل منهما مقدمة الواجب وقد منا أن الخلاف في ذلك لفظي فهنا كذلك ومن هذا تعلم ان الحق ما قاله صاحب مسلم الثبوت من أن هذا النزاع لا طائل تحته فلا شغفال فيه بالقال والقيـل قليل الجدوى

(١) قال الاسنوى « وهذا الدليل أخذه المصنف من الامام وانما ادعى الالتزام وأقام الدليل على التضمن لان السكـل يستلزم الجزء وبالجملـة فهو دليل باطل » الى آخر ما اطال به في بيان بطلان هذا الدليل وأقول ان للمأمور به منافيين أحدهما مناف بذاته وهو عدم المأمور به لانه تقيض المأمور به والمنافاة بين التقيضين بالذات والثاني مناف بالعرض أى بالاستلزام وهو الضد الوجودى الذى لا يتحقق المتناقى الاول الا بان يتلبس به وبني الاسنوى على هذه المقدمة ان المصنف ان أراد بقوله وجوب الشيء يستلزم حرمة تقيضه لانه جزؤه انه يدل على المنع من اضداده الوجودية فهذا مسلم ولكن لانسلم انه جزؤ من ماهية الوجوب بل جزؤه المنع من الترك وان أراد به انه دال على المنع من الترك فليس محل النزاع اذ لا خلاف ان الدال على الوجوب دال على المنع من الترك لانه جزؤه والا لخرج الواجب عن كونه واجبا بل النزاع في دلالة على المنع من اضداده الوجودية الى آخر ما أطال به . والجواب عن ذلك اننا نختار الثانى وهو انه دال على المنع من الترك وهو جزؤه ولا نسلم انه ليس محل النزاع بل هو من محل النزاع كما في المختصر وشرحه والنافى لـيكونه يتضمنه بناء كما في المضد على أن المنع من الترك ليس من معقول الايجاب فانه لاقتضاء الجازم فيجوز أن يطلب طلبا جازما من غير خطوط المنع من الترك بالبال وان لزمه في الواقع كذا قاله شيخنا الشريفي في تقريره على جمع

التحصيل . وتقرير ذلك موقوف على مقدمة وهي أنه اذا قال السيد مثلاً لعبده اقمع فمعنا أمران منافيان للأمر به وهو وجود القعود: أحدهما مناف له بذاته أى بنفسه وهو عدم القعود لان المناقاة بين النقيضين بالذات فاللفظ الدال على القعود دال على النهى عن عدمه أو على المنع منه بالذات . والثانى مناف له بالعرض أى بالاستلزام وهو الضد كالقيام مثلاً أو الاضطجاع . وضابطه أن يكون معنى وجودياً

الجوامع والحاصل ان الخلاف فى الامر والنهى قائم فى أمرين أحدهما يدل عليه الامر والنهى بالتضمن وهو النقيض والثانى يدل عليه بالاستلزام وهو الضد الوجودى الذى يتلبس به ذلك النقيض ويتوقف تحققه عليه فمن عبر بانه بالتضمن أراد تضمن النقيض الذى هو جزؤه من حيث انه يستلزم الضد الوجودى الذى يستلزمه لتوقف تحققه عليه وأراد من التضمن ما يشمل الاستلزام ومن عبر بالاستلزام وال ضد وأراد بالاستلزام ما يشمل التضمن وبالضد ما يشمل النقيض الذى يتلبس بذلك الضد وبذلك كان الضد حراماً أو واجباً ولذلك قال شيخنا فى رده على من قال ان النقيض ليس من محل النزاع بل هو من محل النزاع فأشار بذلك الى أن المنع عن الترك داخل فى محل النزاع لا كل محل النزاع ولكن لما كان تصوير محل الخلاف بين المتنازعين دائراً بين كون الامر بالشئ عين النهى عن الضد والنهى عن الشئ عين الامر بالضد أو ان الامر بالشئ يتضمن النهى عن الضد والنهى عن الشئ يتضمن الامر بالضد أولاً هو عينه ولا يتضمنه فيهما وكان المراد واضحاً من الأدلة والامثال جرى اكثر الاصوليين على التعبير بالتضمن مع التعبير بالنقيض تارة وبالضد تارة اخرى ولذلك قال صاحب جمع الجوامع قال الشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضى الامر النفسى بشئ معين نهى عن ضده الوجودى وعن القاضى آخره يتضمنه اه فمع كونه عبر بالضد الوجودى عبر بالتضمن وراده ما يشمل الاستلزام كما انه يعبر بالاستلزام ويراد منه ما يشمل التضمن ولذلك قال الجلال كما تقدم عنه والتضمن هنا يعبر عنه بالاستلزام لاستلزام السكل للجزء . اه . فجعل دلالة التضمن دلالة التزام باعتبار استلزام السكل للجزء وعبارة المختصر وشرحه للعقد القائلون بالتضمن قالوا أمر الايجاب طلب فعل يذم على تركه ولازم الا على فعل مقدور وما

يضاد المأمور به . ووجه منافاته بالاستلزام أن القيام مثلاً يستلزم عدم القعود الذي هو نقيض القعود فلو حصل القعود لاجتماع النقيضان فامتناع اجتماع الضدين إنما هو لامتناع اجتماع النقيضين لا لذاتهما فاللفظ الدال على القعود يدل على النهي عن الازدواج الوجودية كالقيام مثلاً بالالتزام والذي يأمر قد يكون غافلاً عنها هكذا ذكره الامام في المحصول وغيره . وفي المسئلة قول آخر أن المنافاة بين الضدين بالذات . اذا علمت ذلك فقول المصنف وجوب الشيء يستلزم حرمة

هو هذا الا الكف عنه أو فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والدم بأيهما كان فهو يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بمالم ينه عنه لانه بمعناه والجواب انه مبني على ان الدم من معقول الايجاب فلا ينفك عنه تعقلاً واما من يجوز الايجاب وهو الاقتضاء الجازم من غير خطور الدم بالترك على البال وان لزمه في الواقع فلا يلزمه ذلك اه فانظر كيف جعل كلا من الكف الذي هو نقيض الفعل وفعل الضد داخلاً فيما تضمنه الايجاب من الدم على الترك وجعل الدم بأيهما كان وانظر كيف جعل مبني الخلاف ان القائل بالتضمن بنى قوله على ان الدم على الترك من معقول الايجاب فلا ينفك عنه تعقلاً وان من قال ان الامر بالشيء ليس عين النهي عن الشيء ولا يتضمنه بنى قوله على أنه يجوز الانفكاك في التعقل وجوز الايجاب بدون أن يخطر الذم على الترك على البال فكان الخلاف أولاً وبالذات في المنع من الترك الذي يدل عليه الامر تضمناً وثانياً وبالتبع في الضد الوجودي الذي لا يتحقق الكف الا به وحينئذ تكون دعوى الالتزام هي دعوى التضمن وبالعكس وعلى كل حال فالقاضي ومن تبعه عبروا بالتضمن في الضدين جميعاً فوافقهم المصنف غير أنه عبر بالنقيض وهو يسمى ضداً أيضاً كما سمعت عن المضد وأراد به ما يشمل الضد الآخر الوجودي كما ان من عبر بالضد أراد به ما يشمل النقيض الذي هو الكف فلا يلزم فساد الدليل ولا نصبه في غير محل النزاع وهذا الذي قلناه وأطلقنا فيه انما هو لبيان أنه لا وجه لاعتراض الاسنوى على المصنف وأن اعتراضه ناشئ عن عدم الوقوف على اصطلاح هؤلاء القوم وان كان هذا النزاع كما قلنا لا طائل تحته لان التلازم بين الايجاب والمنع من الترك لانه جزؤه وتوقف تحقق الترك

تقيضه لانه جزؤه لقائل أن يقول ان أراد بذلك أنه يدل على المنع من اضداده
الوجودية فهذا مسلم ولكن لا نسلم أنه جزء من ماهية الوجوب بل جزؤه المنع
من الترك وان أراد به أنه دال على المنع من الترك فليس محل النزاع اذ لا خلاف
أن الدال على الوجوب دال على المنع من الترك لانه جزؤه والا خرج الواجب

على ما يتلبس به من الضد الوجودي حاصل في الواقع ونفس الامر وأما كونه
لا ينفك في التعقل او يجوز انفكاكه فيه فشيء يرجع الى الأمر بالشيء والنهي
عنه ولا يتعلق منه شيء بالمجتهد الذي يعول على ما يتوقف عليه امتثال الامر
والنهي فيوجب كل ما يتوقف عليه ذلك وقد علمت أن جميعهم متفقون على وجوب
الضد المنفوت للنهي وعلى حرمة الضد المنفوت للامر فلا خلاف في المعنى على أن
مثل هذا الكلام انما يجري في الخلق لا في الخالق وكلامنا الآن انما هو في الكلام
النفسي كما يقول الاسنوي وأتباعه أو الكلام اللفظي الذي يبحث عنه الاصولي
والفقيه كما يقول الحنفية والمعتزلة وكلا الكلامين صادر من الله تعالى ولا
يتصور في حقه تعالى ان يقال ان الذم على الترك من معقول الايجاب فلا ينفك
عنه تعقلا كما يقول فريق او انه يجوز أن ينفك تعقلا ويجوز الايجاب بدون
ان يخطر الذم على البال كما يقول فريق آخر لان مثل هذا القول انما يليق بالحوادث
لا بالواجب جل شأنه الذي لا يمزج عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في
السماء على أنك قد علمت ان المنكر للعينية والتضمن وأنه قال يجوز ان يطلب
طلباً جازماً من غير خطور المنع من الترك بالبال يقول انه يلزمه ولا ينفك عنه
في الواقع وأن السعد رد قول ذلك القائل من الجواز المذكور بانه لا معنى
للايجاب الا طلب الفعل مع المنع عن الترك وقال انه المفهوم من كلامهم اه وبذلك
تعلم ان ما نسب الى هذا القائل من جواز الانفكاك في التعقل اما مؤول او باطل
لكن قول السعد أنه المفهوم من كلامهم يؤيد الاول وأن معنى جواز الانفكاك
في التعقل أن ذلك بحسب وضع اللفظ بناء على قوله بان ماعدا المطابقة دلالة عقلية
لا وضعية وهذا اصطلاح لا يهتم به المجتهد الذي يريد استنباط الاحكام من
أدلتها وبهذا تبين أنه لا نزاع في الحقيقة فنخذ الحق وكن شاكرآ

من كونه واجباً بل النزاع في دلالة على المنع من أضراده الوجودية كما اقتضاه كلام الامام فيلزم اما فساد الدليل أو نصبه في غير محل النزاع . واذا أردت اصلاح هذا الدليل بحيث يكون مطابقاً للمدعى فقل الامر دال على المنع من الترك ومن لوازم المنع من الترك المنع من الاضرار فيكون الامر دالاً على المنع من الاضرار بالالتزام وهو المدعى . وقوله « قالت المعتزلة » أي استدلّت المعتزلة على أن الأمر بالشئ ليس نهياً عن ضده بأن الموجب للشئ قد يكون غافلاً عن نقيضه فلا يكون النقيض منهياً عنه لأن النهي عن الشئ مشروط بتصوره . ويفعل بضم الفاء كما ضبطه الجوهري قال ومصدره غفلة وغفولاً وأجاب المصنف بوجهين : أحدهما لا نسلم إمكان الإيجاب للشئ مع الغفلة عن نقيضه لأن المنع من النقيض جزء من ماهية الوجوب كما قررناه فيستحيل وجود الإيجاب بدونه لاستحالة وجود الشئ بدون جزئه وإذا استحال وجوده بدونه فالتصور للإيجاب متصور للمنع من الترك فيكون متصوراً للترك لا محالة . وهذا الجواب باطل لكونه في غير محل النزاع كما تقدم ^(١) الثاني سلمنا أن النقيض قد يكون مغفولاً عنه لكن لا يلزم من ذلك أن لا يكون منهياً عنه ^(٢) فانه ينتقص بوجوب مقدمة

(١) قال الأسنوي « وهذا الجواب باطل لكونه في غير محل النزاع كما تقدم » وأقول هو في محل النزاع كما تقدم ، وكيف لا يكون في محل النزاع والمعتزلة الممتدلون يقولون في دليلهم ان الموجب للشئ قد يكون غافلاً عن نقيضه فلا يكون النقيض منهياً عنه لأن النهي عن الشئ الخ والمصنف يقول لا نسلم إمكان الإيجاب للشئ مع الغفلة عن نقيضه الخ فالجواب ملاق تمام الملاقاة لهذا الدليل فكيف يكون باطلاً وفي غير محل النزاع ، ولذلك لم يعول على ما اعترض به الأسنوي على هذا الوجه من الجواب صاحب جمع الجوامع والجلال المحلى عليه وغيرهما من المحققين بل عولوا على هذا الجواب

(٢) قال الأسنوي « الثاني سلمنا أن النقيض قد يكون مغفولاً عنه الخ » أقول قد علمت مما قدمناه عن المختصر وشرحه المضدي أن القائلين بالتضمن قالوا أمر الإيجاب طاب فعل يذم على تركه ولا ذم الا على فعل لا نه المقدور وما هو هذا

الواجب أى ما لا يتم الواجب الا به فانه واجب كما تقدم مع أن الموجب قد يكون غافلا عنه فكذلك حرمة النقيض

قال « السادسة اذا نسخ الوجوب بقى الجواز خلافاً للغزالي ^(١) لان الدال

الا الكف عنه أو فعل ضده وكلاهما ضد للفعل اهـ . ومنه تعلم أن القائلين بالتضمن يقولون ان النهى الذى تضمنه الامر انما هو عن أمرين أحدهما الكف عن المأمور به الذى هو تركه والفعل الوجودى وهو الضد الذى لا يتحقق الكف الا به فالوجه الاول من الجواب جواب عن تضمنه النقيض الذى هو الترك بمعنى الكف والوجه الثانى من الجواب جواب عن تضمنه الضد الوجودى وبيان أن النهى عن النقيض الذى لا يمكن النقول عنه لا يتحقق الا بالصد الوجودى الذى يتلبس به فكان كلاهما مقصودا بالنهى أحدهما بالاصالة والآخر بالتبع وان شئت قلت أحدهما بالتضمن باصطلاح المناطقة والثانى بالاستتزام باصطلاح المناطقة أيضاً أو أن كلا منهما بالتضمن والاستتزام باصطلاح المختلفين فكان كل من النهى عن الضدين بالنسبة لطلب الفعل الجازم فى الايجاب كمقدمة الوجود بالنسبة للواجب المطلق لأن الفعل الذى وجب بأمر الايجاب يتوقف وجوده على الكف عن نقيضه وعن ضده الوجودى الذى يتحقق به الكف عن نقيضه كما هو واضح ، وبهذا تعلم أنه لا يستغنى فى الجواب عن واحد من الوجهين

(١) قال المصنف « اذا نسخ الوجوب بقى الجواز خلافاً للغزالي » أقول موضوع

هذه المسألة ان الشارع اذا أوجب شيئاً ثم نسخ وجوبه بدون ان يدل الناسخ على حكم آخر من الاحكام الباقية فهل يبقى الجواز بمعنى رفع الحرج ؟ قال الا كثرون نعم وقال الغزالي لا يبقى الجواز بل يعود الامر الى ما كان عليه قبل الايجاب من تحريم أو اباحة أو براءة أصلية ، ثم اختلف القائلون بانه يبقى الجواز فقال الا كثرون منهم وهو الاصح الاشهر اذا نسخ الوجوب يبقى الجواز بمعنى رفع الحرج غير مقيد بالتخيير على السواء ولا يرجحان الفعل على الترك ولا يرجحان الترك على الفعل فيحتمل ان يكون مباحا وان يكون مندوباً وان

على الوجوب يتضمن الجواز والناسخ لا ينافيه فانه يرتفع الوجوب بارتفاع المنع من الترك . قيل الجنس يتقوم بالفصل فيرتفع بارتفاعه . قلنا لا . وان

يكون مكروها أو خلاف الاولى وقال فريق منهم يبقى الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل مقيدا بالتخير على السواء وهو الاباحة وقال فريق ثالث منهم يبقى الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل والترك لا على السواء ولا مطلقا بل مع رجحان الفعل على الترك فيكون مستحبا وهكذا وضع المسألة صاحب جمع الجوامع الخلاف بين الأكثر فقال والاصح ان الوجوب اذا نسخ بقى الجواز أي عدم الحرج وقيل الاباحة وقيل الاستحباب اه قال الجلال عليه وقال الغزالي لا يبقى الجواز لأن نسخ الوجوب يجعله كأن لم يكن ويرجع الأمر الى ما كان قبله من تحريم أو اباحة أي لكون الفعل مضرًا او منفعة اه والفرق بين الأقوال الثلاثة المنسوبة الى القائلين بأنه يبقى الجواز بمعنى رفع الحرج ان قول الأكثر منهم وهو الأصح الأشهر يجعل الباقي بعد نسخ الوجوب هو الجواز بمعنى القدر المشترك بين الندب والاباحة والكراهة وخلاف الأولى في ضمن أي واحد منها والثاني جعل الجواز معينًا في الاباحة والثالث جعله معينًا برجحان الفعل على الترك وهو الاستحباب أما الأول فهو قضية كلام صاحب المحصول وأتباعه حيث جعلوا شبهة الخصم فيه أن الجنس يتقوم بالفصل ولا يتم ذلك الا اذا كان النزاع في رفع الجرح الذي هو جنس أو مع رجحان الفعل والثاني هو قضية كلام الغزالي في المستصفي حيث قال في الرد على من قال ببقاء الجواز بمعنى رفع الحرج غير مفيد الجواز هو التخيير بين الفعل والترك والتساوي بينهما تسوية شرعية وأما الثالث وهو الندب فقال ابن القشيري والغزالي بأنه لم يصر اليه أحد لכן قد نقل في النجم اللامع لأبي بكر بن جماعة أن الطرطوشي حكاه في العمدة قال وعليه يدل مذهب المالكية قال هكذا حكاه محمد بن خويد منداد عن المذهب وصار اليه بعض الشافعية قال الزركشي في البحر وهذا يرد قول الغزالي في المستصفي وابن القشيري في اصوله أنه لم يذهب أحد الى الندب اه وبهذا تعلم أن قول الاسنوي وقال الامام وأتباعه والجمهور انها باقية ومراد هؤلاء بالجواز هو التخيير بين الفعل والترك اه ليس على ما ينبغي

سلم فيتقوم بفصل عدم الحرج » اقول اذا اوجب الشارع شيئاً ثم نسخ وجوبه فيجوز الاقدام عليه عملاً بالبراءة الاصلية كما أشار اليه في الحصول في آخر هذه المسئلة وصرح به غيره ولكن الدليل الدال على الايجاب قد كان أيضاً دالاً على الجواز كما سيأتى تقريره فدلالته على الجواز هل هى باقية أم زالت بزوال الوجوب هذا محل الخلاف فقال الغزالي أنها لا تبقى بل يرجع الامر الى ما كان قبل الوجوب من البراءة الاصلية أو الاباحة أو التحريم وصار الوجوب بالنسخ كأن لم يكن هكذا جزم به في المستصفي . وقال الامام وأتباعه والجمهور انها باقية ومراد هؤلاء بالجواز هو التخيير بين الفعل والترك كما سيأتى وقد صرح به المصنف في آخر المسئلة وهو الذى صرح الغزالي أيضاً بعدم بقاءه وعلى هذا فيكون الخلاف بينهما معنوي على خلاف ما ادعاه ابن التلمساني^(١) وصورة

وكذا قوله وهو الذى صرح الغزالي بعدم بقاءه ليس على ما ينبغي أيضاً أما الاول فلما علمت أن قول الامام وأتباعه هو أن الباقي الجواز بمعنى القدر المشترك بين المباح والمندوب والمكروه وخلاف الاولى لا بمعنى التخيير بين الفعل والترك وأما الثانى فلان قول الغزالي مقابل للاقوال الثلاثة التى قال بها القائلون بأن الباقي هو الجواز بمعنى رفع الحرج والحاصل أن الغزالي يقول بعدم نسخ الوجوب يرجع الأمر الى ما كان عليه أولاً والاكثر يقول ان الذى يبقى الجواز بمعنى رفع الحرج ثم هؤلاء الاكثر اختلفوا على الوجه الذى فصلناه فراد المصنف بالجواز في كلامه الجواز بمعنى القدر المشترك بدون قيد بالتخيير ولا بغيره كما يعلم مما سبق

(١) قال الاسنوي « وعلى هذا يكون الخلاف معنوي الخ » اقول قال الزركشي وذهب جمع من المتأخرين الى أن الخلاف لفظي ناذا فسرنا الجواز برفع الحرج عن الفعل فلاشك أنه في ضمن الوجوب وانفسرناه برفع الحرج عن الفعل والترك فليس هو في ضمن الوجوب وحاصله رفع النزاع في المسئلة لعدم توارده على محل واحداه ووافقه الولي العراقي وقال في النجم اللامع وقال ابن دقيق العيد والصفي الهندي وغيرهما عند التحقيق يرتفع الخلاف لان الجواز يطلق ويراد به رفع الحرج عن الفعل فقط ويطلق ويراد به التساوي بين فعل الشيء وتركه فان اريد به الاول فهو جزء ماهية

المسألة أن يقول الشارع نسخت الوجوب أو حرمة الترك أو رفعت ذلك فاما اذا
الوجوب وان أراد به الثاني فليس جزءا من ماهية الوجوب الى آخر ما قال مما
نسبه الزركشي لجمع عن المتأخرين قال ابن دقيق العيد ويمكن ان يفرض الخلاف
في الصورة الاولى وهو انه اذا قيل أوجبت عليك الشيء الغزالي ثم قال نسخت
الوجوب هل يباح له الاقدام على الفعل أولا وكلام الغزالي صريح في ان المراد
بالجواز التخيير بين الفعل والترك والتساوي بينهما وقال ابن التلمساني اكثرهم
يجعل الخلاف لفظيا لانهما لم يتواردا على محل واحد فان الغزالي غنى بالجواز
الذي لا يبقى بعد رفع الوجوب التخيير ولا شك انه ليس جزءا للواجب بل هو
تقسيمه ومقابله ومن قال يبقى لم يعن بالجواز التخيير بل غنى به رفع الحرج عن
الفعل فقط ولا شك في انه جزء الواجب قال الاصمغاني وفيه نظر لان الرازي
يقول ان الجواز بمعنى التخيير بين الفعل والترك وبه يتبين ان الخلاف معنوي وان
ما قاله ابن التلمساني ليس بحق وقال القرافي ظاهر كلامه ان الخلاف في الجواز
بمعنى مستوى الطرفين وهو بعيد وتظهر ثمرة الخلاف فيما اذا كان الحال قبل
الوجوب تحريما فعند الغزالي وغيره يكون الفعل الآن محرما كما كان أولا وعند
الأولين ان مطلق الجواز الذي كان داخلا في ضمن الوجوب باق يصادم ما دل
عليه التحريم فالخلاف معنوي وأقول ان الذي أوجب هذا الاضطراب والتدافع
في كلامهم انما هو عدم تمحيص الخلاف بين المتخالفين وتحديد موضع الخلاف
والتحقيق أننا اذا تأملنا في هذه المسألة نجد ان الكلام فيها في موضعين الاول
في الخلاف بين الاكثرين القائلين ببقاء الجواز بعد نسخ الوجوب وبين الغزالي
ومن وافقه القائلين بعود الحال بعد نسخ الوجوب الى ما كان عليه قبله من تحريم
وغيره وهو مذهب غير العراقيين من الحنفية وهذا لا شبهة في ان الخلاف فيه
معنوي وهذا الخلاف هو الذي تعرض له مصنفنا هنا كما هو صريح قوله خلافا
للغزالي والذين يخالفون الغزالي وغير العراقيين في هذا يقولون يبقى الجواز
ومرادهم بالجواز رفع الحرج الذي هو جزء الوجوب ولم يتعرض مصنفنا للخلاف
الواقع بين هذا الفريق المخالف للغزالي وغير العراقيين من الحنفية ولم يتعرض

نسخ الوجوب بالتحريم أو قال رفعت جميع ما دل عليه الامر السابق من جواز صاحب جمع الجوامع لذكر هذا الخلاف الذى تعرض له مصنفنا بناء على ان القاضى أبا بكر وهنه وان كان الحق انه لا وهن فيه كما بينا وجه ذلك فى كتابنا البدر الساطع على مقدمة جمع الجوامع . الموضع الثانى فى الخلاف بين الاكثرين القائلين ببقاء الجواز بمعنى رفع الحرج بعد نسخ الوجوب وهذا الخلاف هو الذى تعرض له صاحب جمع الجوامع كما هو صريح قوله وان الوجوب اذا نسخ اه . وهذا هو الذى حكي فيه الزركشى ووافقه العراقى انه خلاف لفظى ولكن الحق انه خلاف معنوى أيضا متوارد على معنى واحد لأن فريقا من الاكثرين قالوا ان المراد بالجواز الباقي بعد نسخ الوجوب عدم الحرج فى الفعل والترك وأراد بالحرج الانتم فاذا قال الشارع بعد ان أوجب شيئا نسخت وجوبه أو نسخت تحريم تركه أو رفعت ذلك بقي الجواز بمعنى عدم الحرج أى الانتم فى الفعل والترك لان الجواز بهذا المعنى جزء الوجوب وهو جزء أعم منه ولا يلزم من رفع الاخص الذى هو الوجوب بمعنى الاذن فى الفعل مع الانتم فى الترك رفع الأعم الذى هو الجواز بمعنى عدم الحرج أى عدم الانتم فى الفعل والترك والجواز بهذا المعنى شامل للندب والاباحة بمعنى التخيير على السواء وللكرهية الشاملة لخلاف الاولى ويخرج عنه الوجوب والحرمة فقط وهذا القول نقله صاحب جمع الجوامع فيما كتبه تكملة لشرح والده على منهاج البيضاوى وهو القول الاول من الاقوال التى حكاه فى جمع الجوامع وقال انه الاصح ولذلك قال الجلال فى شرحه لهذا القول فى كلام صاحب جمع الجوامع بقى الجواز له الذى كان فى ضمن وجوبه من الاذن فى الفعل بما يقومه عن الاذن فى الترك الذى خلف المنع منه اذ لا قوام للجنس بغير فصل ولا رادة ذلك قال المصنف يعنى صاحب جمع الجوامع أى عدم الحرج فى الفعل والترك من الاباحة أو الندب أو الكراهية بالمعنى الشامل لخلاف الاولى اذ لا دليل على تعيين أحدها اه فاشار الجلال بقوله فى ضمن وجوبه الى ان الجواز عبارة عن الاذن فى الفعل مع الاذن فى الترك والاذن فى الفعل الذى هو فى ضمن الوجوب قد دل عليه دليل

الفعل ومنع الترك فيثبت التحريم قطعا . وقوله «لأن الدال» أى الدليل على بقاء الوجوب بلا معارض له فيه فيبقى بعد نسخ الوجوب اذ نسخ الوجوب يكفى فيه نسخ المنع من الترك لكن الاذن فى الفعل الذى بقى بعد نسخ الوجوب لكونه جنسا لا يبقى متحصلا ومتعلقا للخطاب الا بالضمam فصل يقومه فلا بد ان يخلف المنع من الترك وهو الفصل الزائل بالنسخ فصل آخر يقوم الجنس وهو الاذن فى الترك المتحقق فى أى فرد مما عدا ما نسخ وهو المنع من الترك هذا ما يؤخذ من بعض شروح المنهاج فالمراد من الاذن فى الترك ما هو أعم من ان يكون مساويا للاذن فى الفعل فيكون مباحا أو راجحا فيكون الفعل مكروها أو خلاف الأولى أو مرجوحا فيكون الفعل مندوبا وأشار الجلال بقوله من الاذن فى الترك الى أن معنى قول صاحب جمع الجوامع بقى الجواز أنه بقى موجودا خارجيا فان وجود الجنس فى الخارج هو المحتاج الى فصل يقومه حتى يكون مع الفصل حقيقة نوعية توجد فى كل فرد من أفرادها كملا بخلاف وجود الجنس فى الذهن فانه لا يحتاج الى فصل يقومه والالم يعقل الجنس بدون الفصل وهو باطل ومعنى كون الجنس موجودا خارجيا أنه متعلق خطاب الشارع فان خطاب الشارع لكونه متعلقا بفعل المكلف على وجه الاقتضاء أو التخيير لا يتعلق الا بما يكون متحصلا مطابقا لماهية نوع يمكن أن يتحقق فى فرد من أفرادها بأن يكون عينها فى الوجود حتى يمكن للمكلف أن يمثل الخطاب فعلا وتركيا وانما قلنا ان الذى خلف المنع من الترك هو الاذن فى الترك بخصوصه لان ضده دون غيره فبانتفاء أحدهما يثبت الآخر وذلك لما علمت أن المراد من الاذن فى الترك هو الاذن المتحقق فى أى فرد مما عدا ما نسخ والذي نسخ هو المنع من الترك فكل عالم يمكن من الترك يكون داخلا فى الاذن فى الترك فيتحقق فى الاباحة والندب والسكرامة بالمعنى الشامل لخلاف الاولى وبما لا ستره فيه أن الاحكام التكليفية خمسة الوجوب وقد نسخ والحرمة وهى ضد الاذن فى الفعل الذى بقى بعد نسخ الوجوب فلم يبق بعد ذلك الا الاذن فى الفعل مع الاذن فى الترك الشامل للانواع الثلاثة الباقية هذه مقالة الفريق الاكثر القائل بأن الجواز الباقى

الجواز أن الجواز جزء من ماهية الوجوب لان الوجوب مركب من جواز الفعل

بعد نسخ الوجوب بمعنى رفع الحرج غير مقيد بالتخيير على السواء ولا برجحان للفعل على الترك ولا برجحان الترك على الفعل والفريق الآخر من القائلين بأن الباقي هو الجواز يقولون ان المراد بالجواز الذي يبقى بعد النسخ والاباحة بمعنى استواء الفعل والترك فهي قسيم للوجوب والتحرير والندب والكراهة الشاملة بخلاف الاولى فلا يكون الجواز بهذا المعنى لازماً للوجوب ولا هو جزءاً منه قال القرافي وظاهر كلامهم ارادته وهذا هو مقتضى كلام المستصفي اه ولهذا قال الجلال وقيل الجواز الباقي بمقومه الاباحة اذ بارتفاع الوجوب ينتفي الطلب فيبقى التخيير اه وهذا مبني على أن النسخ كالنفي ينصب على القيد والمقيد معاً وان كان خلاف الغالب من انصبابه على القيد فقط وصنيع الجلال هذا يقتضى أن قول صاحب جمع الجوامع وقيل الاباحة معطوف على قوله أى عدم الحرج فالخلاف في تفسير الجواز الذى اتفق الاكثرون على بقائه بعد نسخ الوجوب وليس مقابلاً لقوله بقى الجواز بل مقابله ما حكاه الجلال بقوله وقال الغزالي الخ ما تقدم وقال الفريق الثالث من القائلين بأن الباقي الجواز المراد بالجواز الاستحباب فتحصل أن للقائلين بالجواز بعد نسخ الوجوب أقوالاً ثلاثة الاول وهو المختار منها أن المراد بالجواز الباقي هو عدم الحرج أي الاثم وهو مالا يمتنع شرعاً فيصدق بالمباح والمندوب والمكروه الشامل بخلاف الاولى الثانى أن المراد بالجواز الاباحة بمعنى التخيير بين الفعل والترك على السواء الثالث أن المراد بالجواز هو الاستحباب بمعنى عدم الحرج مع رجحان الفعل على الترك وهذه الاقوال متواردة على موضوع واحد هو تفسير الجواز وهى أقوال متباينة فلا يمكن أن يكون الخلاف لفظياً اللهم الا أن يراد بكون الخلاف لفظياً أنه خلاف راجع الى الخلاف في تفسير لفظ الجواز ولا يخفى ضعف هذا لانه لا يخرج الخلاف عن كونه معنوياً يدور فيه النفي والاثبات بين الاقوال على موضوع واحد وله ثمرة فقهية سيذكرها الاسنوى كما ذكرها غيره وأما قول الغزالي فهو مقابل كما علمت للقول بأن الباقي الجواز بأقواله الثلاثة وقال الجلال في بيانه فان نسخ الوجوب يجعله

مع المنع من الترك وان شئت قلت من رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج على كائن لم يكن ويرجع الامر الى ما كان قبله الخ ما قدمناه عنه وعلى هذا القول قد يصير الفعل بعد نسخ الوجوب محرماً بخلافه على قول الاكثرين بأقواله الثلاثة فلا يمكن أيضاً أن يكون هذا الخلاف لفظياً فكان الحق أن الخلاف في الموضوعين معنوياً ووجه مقاله الغزالي ومن وافقه أن الوجوب صار بالنسخ كائن لم يكن لانه ماهية نوعية واحدة فبالنسخ ترتفع هي كلها فانها في الخارج شيء واحد ولا قيد ولا مقيد في الوجود الخارجي حتى يقال ان النسخ كالنفي ينصب على القيد والمقيد معاً أو على أحدهما دون الآخر فلا قيود هنا في الوجود الخارجي حتى ينظر اليها والقيود انما هي في الوجود الذهني وقد علمت أن الخطاب انما يتعلق بما يكون متحصلاً مطابقاً لماهية نوع تتحقق في فرد تكون هي عينه في الوجود الخارجي ولا شك أن الجنس والفصل المقوم له يوجدان في الخارج بوجود واحد فهما في ذلك الوجود شيء واحد وبالنسخ ترتفع هذه الحقيقة النوعية وتصير كائن لم تكن موجودة اصلاً ولا يبقى فيها قيد ولا مقيد اذ لا قيد ولا مقيد بالنظر الى هذا الوجود وانما ذلك باعتبار الوجود الذهني ولا كلام لنا فيه ولا تصح ارادته هنا لأن الوجوب باعتبار هذا الوجود الذهني لا يصلح أن يكون متعلقاً للخطاب أصلاً لما ذكرناه من أن الخطاب انما يتعلق بما يكون متحصلاً الخ فكان هذا القول هو القول الراجح وهو الذي عليه غير العراقيين من الحنفية وان أردت أكثر من هذا فمليك بشرحنا البدر الساطع على جمع الجوامع ومن هذا الذي قلناه تعلم أن قول المصنف لان الدال على الوجوب يتضمن الجواز بارتفاع المنع من الترك صريح في أن مراد البيضاوي بالجواز رفع الحرج بمعنى رفع الائم في الفعل والترك لان الجواز بهذا المعنى هو جزء الوجوب وهو جزء أعم من الوجوب ولا يلزم من رفع الاخص الذي هو الوجوب بمعنى الاذن في الفعل مع الائم في الترك رفع الاعم الذي هو الجواز بمعنى عدم الحرج أي عدم الائم في الفعل والترك والجواز بهذا المعنى كما قدمناه شامل للمباح والمندوب والمكروه الشامل لخلاف الأولى وهذا هو الذي يقتضيه ايضا قول الاسنوي ولكن الدليل الدال

الترك واللفظ الدال على الوجوب دال على الجواز بالتضمن والناسخ للوجوب لا ينافي الجواز فان الوجوب يرتفع بارتفاع المنع من الترك اذ المركب يرتفع بارتفاع جزئه . واذا تقرر أنه لا ينافيه فتبقى دلالته عليه . ولك أن تقول الدليل الرافع للمنع من الترك ان لم يرفع أيضا الجواز فلا يكون ذلك نسخا بل تخصيصا^(١)

على الايجاب قد كان أيضا دالا على الجواز فدلالته على الجواز هل هي باقية أو زالت الخ فان هذا صريح في أن موضع الخلاف أن الدليل الناسخ هل رفع جواز الفعل الذي كان يدل عليه الايجاب كما رفع المنع من الترك أيضا فيكون الناسخ رفع الجنس وهو الاذن في الفعل كما رفع الفصل وهو المنع من الترك فارتفع الوجوب جنسا وفصلا أو أن الناسخ رفع الفصل فقط وأبقى ما كان في الايجاب من الجواز بدون المنع من الترك الذي هو فصله المقوم له بالقول الاول قال الغزالي والثاني قال الجمهور والامام وأتباعه وان مانسبه الاسنوى للامام وأتباعه والجمهور من أن مراد هؤلاء بالجواز التخيير بين الفعل والترك الخ مبنى على ما قاله القرافي من أن ظاهر كلامهم ارادته وأنه مقتضى كلام المستصفي كما تقدم وقدمنا أنه ضعيف ولذلك قال الجلال وقيل الجواز الباقي بمقومه الاباحة الخ ما تقدم وبيننا هناك أن هذا القول مبنى على أن النسخ كالنفي ينصب على القيد والمقيد معا وان كان خلاف الغالب وهذا القول لا يمكن ارادته من كلام المصنف لانه قول من الاقوال الثلاثة التي اختلف اليها القائلون بالجواز والتي يخالفها الغزالي كلها ويقول ان الامر يرجع الى ما كان عليه قبل الناسخ وقد علمت أن المصنف لم يتعرض الا للخلاف بين الغزالي وغيره

(١) قال الأسنوى « ولك أن تقول الدليل الرافع للمنع من الترك ان لم يرفع أيضا الجواز الخ » أقول هذا الذي قاله انما هو من مقالة صاحب القول الثاني من فريق الاكثرين الذي فسر الجواز بالاباحة وهو مقابل للقول المختار من هذه الاقوال الثلاثة وهو أن المراد بالجواز رفع الحرج بغير قيد كما أنه مقابل لقول الفريق الثالث القائل بأن المراد بالجواز الاستحباب وقد علمت أن صاحب المنهاج لم يتعرض هنا لهذا الخلاف فقول الاسنوى وأيضاً فالمدعى بقاؤه هو الجواز الخ

لأنه اخراج لبعض ما دل عليه اللفظ وهو غير المدعى وإن رفعه فلا كلام . وأيضا فالمدعى بقاءه هو الجواز بمعنى التخيير والذي في ضمن الوجوب هو الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل ولا يتم المدعى الا بزيادة أخرى تأتي في الجواب عن اعتراض الغزالي ومع تلك الزيادة أيضا فليس مطابقا للدعوى كما سيأتى ايضاحه .

مبنى على ما قدمه من أن المراد بالجواز التخيير على السواء وجعله مراد الامام وأتباعه والجمهور وقد علمت أن المدعى هو ما قدمناه وهو قول الجمهور المقابل لقول الغزالي والحاصل أن الوجوب كما قال الاسنوى نفسه مركب من جواز الفعل بمعنى الاذن فيه ومن منع الترك أو من رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج في الترك فالاذن في الفعل أو رفع الحرج عن الفعل يدل عليه دال الوجوب بالتضمن كما يدل بالتضمن على المنع من الترك أو على اثبات الحرج على الترك فكان الذي في ضمن الوجوب شيئين أحدهما الجواز بمعنى جواز الفعل والاذن فيه أو بمعنى رفع الحرج عن الفعل والثاني هو المنع من الترك أو اثبات الحرج على الترك والناسخ إنما رفع القيد الذي هو المنع من الترك أو اثبات الحرج على الترك فبقى المقيد وهو الجنس بدون قيده الذي هو الجواز بمعنى الاذن في الفعل أو بمعنى رفع الحرج عن الفعل وقد علمت أن الخطاب لا يتوجه الا الى ماهية نوع تتحقق في فرد فاذا رفع الناسخ ذلك القيد خلفه ضده دون غيره وهو رفع الحرج عن الترك فاذا ضم هذا الفصل الذي هو عدم الحرج في الترك الى ما بقى في ضمن الوجوب وهو عدم الحرج في الفعل بمعنى الاذن فيه كان الباقي مجموع أمرين الجواز الذي كان في ضمن وجوبه والفصل الذي هو الاذن في الترك الذي خلف المنع من الترك فكان الجواز في كلام المصنف على هذا هو الاذن في الفعل والترك وهذا هو معنى الجواز المدعى في كلام هؤلاء القوم فالمدعى حينئذ هو الماهية المركبة من الاذن في الفعل بمعنى رفع الحرج ومن الاذن في الترك بمعنى رفع الحرج عنه وهذا المقدار يتحقق في أحد الاحكام الثلاثة الندب والاباحة والكراهة وقول المصنف اذا نسخ الوجوب بقى الجواز بالمعنى الذي قلناه يصرح بأن زوال الحرج عن الفعل مستفاد من الأمر الذي اقتضى الوجوب ولم يرفعه

وقوله « قيل الجنس الخ » هذا يحتمل أن يكون ابطالا للدليل السابق ويحتمل أن يكون دليلا للغزالي^(١) وتقرير الاول أن يقال لا نسلم أن الناسخ لا ينافي الجواز لان كل فصل فهو علة لوجود الحصة التي فيه من الجنس كما نص عليه ابن سينا لانه يستحيل وجود جنس مجرد عن الفصول كالحيوانية مثلا واليه أشار بقوله يتقوم بالفصل أى يوجد به ولعله من قولهم فلان قوام أهل بيته بكسر القاف أى الذى يقيم شأنهم حكاه الجوهري * اذا تقرر ذلك فالجواز جنس للواجب والمندوب والمكروه والمباح والملة في وجوده في الواجب هو فصل الواجب وهو الحرج على الترك فاذا زال الفصل زال الجواز لان المملول يزول بزوال علته وفي ذلك يقول بعضهم :

أيا من حياتي جنس فصل وصاله ومن عيشي ملزوم لازم قربه

أيوجد ملزوم ولا لازم له محال وجنس لم يقم فصله به

فثبت أن الناسخ ينافي الجواز * التقرير الثانى ان يقال الدليل على أن الجواز لا يبقى وذلك ان كل فصل فهو علة الخ ثم اجاب المصنف بوجهين : (٢) أحدهما

الناسخ وزوال الحرج عن الترك مستفاد من الناسخ ويصرح به قوله في الدليل لا عن الدال على الوجوب يتضمن الجواز أي الذي هو بمعنى الاذن في الفعل والناسخ لا ينافيه فانه يرتفع الوجوب بارتفاع المنع من الترك وأفاد ايضا ان الناسخ رفع الوجوب بمعنى أنه رفع المنع من الترك فكان رفع المنع من الترك بمعنى زوال الحرج عن الترك مستفاداً من الناسخ والاذن في الفعل من الامر فكان قول القائل ولك ان تقول الى آخره غير ملائم لكلام المصنف

(١) قال الاسنوى « يحتمل ان يكون ابطالا للدليل السابق ويحتمل ان يكون دليلا للغزالي » الى آخر ما قال . اقول مبنى الاحتمالين واحد هو أن كل فصل علة لوجود الحصة الذى فيها من الجنس كما نص عليه ابن سينا الى آخره

(٢) قال الاسنوى « ثم أجاب المصنف بوجهين أحدهما الخ » حاصل الأول منع أن الفصل علة لأن الامام قال ان الجنس والفصل معلولان لعلة واحدة الخ وتقول ان الفصل انما هو علة للجنس بمعنى أنها علة مقومة له لانها علة فاعلة والغزالي

واليه أشار بقوله « قلنا لا » أى لا نسلم ما قاله ابن سينا من أن الفصل علة للجنس فقد خالفه الامام وقال انهما معلولان لعلة واحدة . وتقرير ذلك مذکور في الكتب الحكيمة . ويحتمل ان يكون المراد انا لا نسلم ان هذا انفصل الخاص وهو الحرج على الترك علة لهذا الجنس الخاص وهو الجواز ^(١) لانهما حكان

يسلم أنهما معلولان لعلة واحدة فاعلة وهذا مما لا ينكره أحد وبعد ذلك يقول الغزالي ان الوجوب الذى هو ماهية نوعية صار بالنسخ كأن لم يكن لانه متى كان ماهية نوعية عند الكل فبالنسخ ترتفع هى كلها فانها في الخارج شىء واحد ولا قيد ولا مقيد في الوجود الخارجى الى آخر ما قدمناه في دليله فوجودهما في الخارج واحد والناسخ منصب على رفع هذا الوجود الخارجى المتحد فيرفعه كله ويستوى بعد ذلك أن يكون الفصل علة مقومة للجنس كما يقول ابن سينا أو ليست علة مقومة له كما يدعيه الرازى مع أن كون الفصل علة مقومة للجنس بمعنى أن الجنس لا يصير ماهية نوعية يمكن تحققها في فرد من أفرادها في الخارج الا بفصلها المميز لها في ذاتها لا ينافى فيه أحد كما أن كونها في وجودها الواحد في الخارج معلولا لعلة واحدة فاعلية لا ينافى فيه أحد فاستدل به الغزالي لا يرتضيه دليلا له وما أجاب به الامام لا يلاقى دليله الذى استدل هو به لنفسه كما بيناه

(١) قال الاسنوى : « ويحتمل أن يكون المراد انا لا نسلم أن هذا الفصل الخاص الخ » أقول اذ الكلام في الاحكام الفقهية الشرعية التى تقبل النسخ والتغيير وهما وان كانا شرعيين بمعنى أنهما مأخوذان من الشرع بمعنى الدليل الذى جاء به النبي الكريم صلى الله عليه وسلم كما مر في محله فليس قديمين ودعوى أن الاحكام قديمة ان كان المراد منها الاحكام الثابتة بالخطاب التى هى الاحكام الفقهية كالوجوب واخواته فهى دعوى باطلة لأن هذه الاحكام لم يقل أحد بقدمها بل الاتفاق على حدوثها وان كان المراد بالأحكام الخطابات النفسية الازلية فليس الكلام فيها على أن الذى لاسترة فيه ان الكلام في الوجوب الذى نسخ وما الذى يبقى بعد نسخه وهذا حادث وما بقي بعده حادث فالقول بالقدم بعد ذلك في مثل هذا لا يليق بأمثال هؤلاء المحققين

شرعيان والاحكام قديمة فلا يكون أحدهما علة للآخر . الثاني سلمنا أنه علة له لكن لا نسلم أنه يلزم من ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس لان الجواز له قيدان أحدهما الحرج على الترك ^(١) والثاني عدم الحرج عليه فاذا زال الاول

(١) قال الاسنوى : « لكن لا نسلم انه يلزم من ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس لأن الجواز له قيدان أحدهما الخ » أقول ان أراد أن الجواز له قيدان الخ باعتبار الوجود الخارجى فغير مسلم بل باعتبار الوجود الخارجى لا قيد ولا مقيد وكل من الجنس والفصل في هذا الوجود شيء واحد موجود بوجود واحد وكون أحدهما مقيدا والآخر قيذا فذلك في الوجود الذهني ولا كلام لنا فيه بل الكلام في الوجوب باعتبار وجوده وتحقيقه في الخارج فقولاك اذا زال الأول خلفه الثاني انما يتم لو كان الجنس يمكن أن يوجد مستقلا والفصل يوجد بوجود آخر حتى يمكن أن يزول الفصل ويبقى الجنس فينضم اليه فصل آخر وأما اذا كان وجودهما واحداً فرفع أحدهما رفع للآخر لانه لا اثنائية في الخارج بل هما شيء واحد بلا شبهة فقولاك وهذا الذى استفدناه من الناسخ لانه أثبت رفع الحرج الخ ان كان المراد استفدناه وحده فهو الذى فيه النزاع فأخذه في الدليل مصادرة وان كان المراد أنه كما أثبت رفع الحرج عن الترك أثبت رفع الحرج عن الفعل لانه متى رفع الناسخ أحدهما رفع الآخر لاتحادهما في الوجود الخارجى فسلم لكنه خلاف ما تدعيه والغزالي لا يسلم ما ادعيتموه من أن المساهية الحاصلة بعد النسخ مركبة من قيدي الخ ما قلتم بل هو يقول ان الناسخ كما أزال الحرج عن الترك وهو الفصل ازال الجنس أيضا لما قلنا وكيف يمكن أن يقال ما ادعيتم والوجوب اذا صار منسوخا بالدليل الناسخ لم يبق بعد ذلك دليل يدل على أن فيه حكما شرعياً آخر ولا يمكن أن يستدل بالدليل الناسخ من حيث هو ناسخ الا على رفع الحكم المنسوخ والغزالي وغير العراقيين من الحنفية يمنعون أن الاذن في الترك يخلف المنع منه الا بدليل وحيث لا دليل والفرض أن الناسخ لا يدل عليه أيضاً كما هو موضع الخلاف فلا يخلف المنع من الترك الذى رفعه الناسخ فصل آخر وقد اتفق الجميع على أن الجنس لا بقاء له ولا وجود في الخارج بلا فصل يقومه

خلفه الثاني وهذا الثاني استفدناه من الناسخ لأنه أثبت رفع الحرج عن الترك فالمهاية الحاصلة بعد النسخ مركبة من قيدين أحدهما زوال الحرج عن الفعل وهو استفاد من الامر والثاني زوال الحرج عن الترك وهو استفاد من الناسخ وهذه المهاية هي المندوب أو المباح هكذا ذكره في المحصول وهو معنى ما قاله المصنف واستفدنا من كلامه أنه اذا نسخ الوجوب بقى اما الاباحة أو الندب من الامر وناسخه لا من الامر فقط فينبغى أن تكون الدعوى بهذه الصيغة وهذا الكلام هو الذى سبق الوعد بذكره . قال صاحب الحاصل : وفى هذه المسئلة بحث دقيق ^(١) ولعله يشير الى شيء من هذا أو الى مقالة ابن سينا السابقة فانها غير مذكورة فى المحصول ولا فى مختصراته . وأما فائدة هذا الخلاف من الفروع فهو كل موضع بطل الخصوص هل يبقى العموم من ذلك ما اذا وجد المتنافى للفرض دون النفل ويندرج فيه صور كثيرة كالأحرام قبل الزوال بالظهر ومن ذلك ما أشار اليه الغزالي فى الوسيط وهو ما اذا أحال المشتري البائع بالثمن على رجل ثم وجد بالمبيع عيبا فرده فان الحوالة تبطل على الاصح ولكن هل للمحتال

وقد ارتفع فصل الوجوب بدون أن يخلفه فصل آخر فيرتفع الجنس أيضاً ومن هذا تعلم أن القائلين ببقاء الجواز لم يقدّم لهم دليل تام وأن دليل الغزالي وغير العراقيين من الحنفية القائلين برجوع الامر الى ما كان عليه الفعل من مضرة ومنفعة تام على مذهبه ولذا اختاره الامام شمس الأئمة السرخسى أيضاً ورجحه بعض الشافعية ومخالفة صاحب جمع الجوامع فى ذلك لا تضر لان المصدر فى الترجيح على قوة الدليل وما قاله أبو بكر من أن ما تشبث به صاحب هذا المذهب يريد مذهب الغزالي ركيك ليس بشيء ومردود عليه بما علمته من قوة دليل الغزالي وغير العراقيين من الحنفية

(١) قال الاسنوى « قال صاحب الحاصل وفى هذه المسئلة بحث دقيق الى آخره » لعله يشير الى مقالة ابن سينا على الوجه الذى قلناه ومن هذا تعلم أن قول امام الحرمين هو الاوجه الأرجح ، فخذ هذا ولا تسأم ، وكلام الاسنوى فى بيان ثمرة الخلاف واضح

قبضه للمالك فيه خلاف وجه الجواز أن الحوالة متضمنة لجواز الاخذ والمناسف
ورد على خصوص الحوالة فيبقى الجواز . وهذه المسئلة قد أشار إليها الآمدي
وابن الحاجب بقولهما : المباح ليس بمجنس للواجب . ولكن هذه الترجمة غير
محل النزاع

قال « السابعة الواجب لا يجوز تركه ^(١) قال الكعبي فعل المباح ترك الحرام وهو
واجب قلنا لا بل به يحصل وقالت الفقهاء يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر
لانهم شهدوا الشهر وهو موجب وأيضا عليهم القضاء بقدره . قلنا العذر مانع
والقضاء يتوقف على السبب لا الوجوب والا لما وجب قضاء الظهر على من نام
جميع الوقت » أقول قد عرفت فيما تقدم أن الوجوب هو اقتضاء الفعل مع المنع

(١) قال المصنف « السابعة الواجب لا يجوز تركه » ان هذه المسئلة قاعدة كلية
والمراد منها ان كل ما جاز تركه فليس بواجب ولذلك قال صاحب جمع الجوامع جائز
الترك ليس بواجب اه وهي مفروضة فيما اذا وجد سبب وجود الفعل ووجد عذر
يجوز ترك الفعل والمراد بالجواز عدم امتناع الترك سواء جاز هو والفعل كما في صوم
رمضان للمريض والمسافر أو وجب الترك وامتنع الفعل كما في صوم الحائض
والنفساء وصوم المريض والمسافر اللذين يضرهما الصوم بخوف تلف نفس أو عضو
فالجواز هنا بمعنى الامكان العام الذي اعتبره المناطقه جهة للقضية كما أن المراد
بهذا الجواز الجواز الشرعي لا العقلي فيصدق بالحائض والنفساء فان ترك الصوم
واجب والصوم ممتنع شرعا لا عقلا وبالمسافر والمريض وان لم يضرهما الصوم فان
الصوم وتركه جائزان منهما شرعا ان لم يضرهما ويمتنع الصوم ان اضرهما بما ذكرناه .
ومتى علمت أن موضوع المسئلة ان جائز الترك لعذر بعد انعقاد سبب الوجوب
هل هو واجب فقال فريق ليس بواجب حال قيام العذر وانعقاد سبب الوجوب
وقال فريق هو واجب حال قيام العذر وانعقاد السبب نخرج الواجب المخير لان
جواز تركه لم يكن لقيام العذر بل لفعل الواجب الذي هو القدر المشترك بفعل
غيره على ان الواجب المخير على الحقيقة ليس بجائز الترك فان الواجب فيه واحد
لا بعينه وهو لا يجوز تركه لان تركه انما يكون بتركها جميعا وهو غير جائز

من الترك فيستحيل كون الشيء واجبا مع كونه جائزا للترك^(١) لاستحالة بقاء المركب بدون جزئه وذكر المصنف ذلك توطئة للرد على طائفتين^(٢) احدهما الكعبي وأتباعه والثانية الفقهاء . فأما الكعبي فادعى أن المباح واجب مع كونه جائزا للترك واستدل بأن فعل المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب فينتج أن فعل المباح واجب . وقوله « قلنا لا » أى لا نسلم أن فعل المباح هو نفس ترك الحرام . قال فى الحاصل : لان فعل المباح أخص من ترك الحرام . وتقريره أنه يلزم من فعل المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لجواز تركه بالواجب والمندوب ففعل المباح أخص من ترك الحرام والاخص غير الاعم فلا يكون المباح

(١) قال الاسنوى « أقول قد عرفت فيما تقدم أن الواجب هو اقتضاء الفعل مع المنع من الترك فيستحيل كون الشيء واجبا مع كونه جائزا للترك الى آخره » حاصل هذا الاستدلال أنه لو كان جائزا للترك واجبا لكان ممتنع الترك وقد فرض جائز الترك وفي هذا اشارة الى أنه يكفي فى امتناع الوجوب عدم امتناع الترك كما قلنا فيتركب منه دليل استثنائى حاصله لو لم يكن جائزا للترك ليس بواجب بان كان واجبا لكان ممتنع الترك لكن الثانى وهو كونه ممتنع الترك باطل والملازمة ظاهرة وبيان البطلان هو أن الوجوب هو طلب الفعل مع المنع من الترك الى آخر ما ذكره الاسنوى فما ذكره الاسنوى دليل بطلان التالى فى هذا الدليل .

(٢) قال الاسنوى « وذكر المصنف ذلك توطئة الى آخره » حاصل دليل الكعبي أن فعل المباح مقدمة وجود الواجب المطلق وهو الكف عن الحرام فيكون واجبا . وحاصل الجواب عنه أن فعل المباح قد يكون مقدمة لوجود الواجب المطلق وهو الكف عن الحرام وقد لا يكون لان تحقق الكف عن الحرام يتوقف على فعل أى ضد من أضداد الفعل الحرام وضده لا ينحصر فى المباح بل تارة يكون مباحا وتارة يكون واجبا وتارة يكون مندوبا وتارة يكون مكروها فللواجب المطلق وهو الكف عن الحرام مقدمات فيكون الواجب واحدة منها لا بعينها

ترك الحرام بل هو شيء يحصل به تركه لما بينا أنه قد يحصل به وبغيره فكل واحد من الواجب والمندوب والمباح والمكروه وسيلة لترك الحرام وإذا كان للواجب وسائل فيجب واحد منها لا بعينه لا واحد بخصوصه فلا يتعين خصوص المباح لوجوب فتبطل دعوى الكعبي . وهكذا أجاب به الامام وهو ضعيف لانه يلزم منه أن يكون المباح واجبا على التخيير^(١) والواجب على التخيير واجب على الجملة . كل فرد يقع منه يكون واجبا بلا خلاف كما تقدم في خصال الكفارة لكن تخصيص الكعبي بالمباح لا معنى له بل يجري في غيره حتى في المكروه ولاجل

(١) قال الاسنوى « وهو ضعيف لانه يلزم منه أن يكون المباح واجبا على التخيير الى آخره » وأقول لا ضعف فيه لانه متى كان من الواجب التخيير فقد خرج عن موضوع المسئلة لان المباح ليس جائز الترك لقيام العذر بل جواز تركه لتخيير في فعله وتركه ووجوبه على التخيير باعتبار كونه أحد الاضداد التي تحقق بفعلها الكف عن الحرام لا يتأتى أنه مباح لذاته الا ترى أن فعل المندوب مندوب لذاته وباعتبار كونه مقدمة للكف عن الحرام واجب ومثله المكروه . لذلك لم يذكر صاحب جمع الجوامع خلاف الكعبي هنا بل ذكره في موضع آخر واقتصر على ذكر خلاف الفقهاء ونسبه لا كثرهم وبهذا تعلم أن ما ذكره لمصنف لا يصلح توطئة للرد على مذهب الكعبي المذكور وان هذه القاعدة يخالف فيها الفقهاء كما هنا أو أ كثرهم كما في جمع الجوامع ومما قررناه تعلم أن لخلاف بين الكعبي وغيره في المباح لفظي ولذلك قال الامام مدني وابن برهان وابن الحاجب انه لا يخلص مما قاله الكعبي مع التزام أن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب اه فان ما قاله الكعبي بناء على دليله داخل في القاعدة المتقدمة التي هي اذا نهى عن ترك الحرام الا بترك غيره وجب ترك غيره وتحت القاعدة القائلة النهى عن شيء أمر بضده على ما سبق بيانه وكل من القاعدتين وقاعدة ما لا يتم الواجب الا به واجب متفق عليها فلا معنى للخلاف بيننا وبين الكعبي متى تبين أن قوله ن وجوب المباح انما هو باعتبار كونه ضد المنهى عنه ومقدمة للواجب لا باعتبار ذاته

ضعف هذا الجواب قال الآمدي وابن برهان وابن الحاجب انه لا مخلص مما قاله الكعبي مع التزام أن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب . وأما الفقهاء فقال كثير منهم يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر^(١) لوجهين أحدهما انهم شهدوا

(١) قال الاسنوى «وأما الفقهاء فقال كثير منهم يجب الصوم الى آخره»

أقول: محصل الدليل الاول أن سبب الوجوب قد انعقد بشهود الشهر في حق هؤلاء ومحصل الدليل الثاني أن القضاء واجب عليهم اتفاقا بقدر ما قاتهم والقضاء انما يكون بدلا عما فات ولا يجب البديل الا حيث يجب المبدل وحاصل الجواب عن الاول أن شهود الشهر انما يكون موجبا للصوم عند انتفاء الاعذار وحاصل الثاني أن القضاء انما يعتمد انعقاد سبب الوجوب لا نفس الوجوب وما أجاب به المصنف تبعا للامام أنه جائز الترك فلا يكون واجبا واذا تأملت الاستدلال من الطرفين تعلم أن لا خلاف بينهما ولذلك قال صاحب جمع الجوامع بعد أن حكى الخلاف بين أكثر الفقهاء وبين غير الاكثر منهم قال والخالف لفظي وحاصل الكلام في هذا المقام أن الاصوليين قد اختلفوا في أنه هل يترتب على خطاب الوضع بكون الشيء سببا للوجوب كشهود الشهر للصوم وجوب بمعنى شغل ذمة المكلف بفعل الواجب وهذا الوجوب لا يتعلق به خطاب التكليف بل هو أمر جبري لا اختيار للمكلف فيه يتحقق بتحقيق سببه وهو يغير وجوب الاداء ووجوب الاداء هو الذي يتعلق به خطاب التكليف وهو طلب تفريغ الذمة عما هو شاغلها ولا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات بذلك قال فريق منهم أكثر الحنفية أو ان تعلق خطاب الوضع لا يترتب عليه وجوب بمعنى شغل الذمة بل يترتب عليه تعلق خطاب التكليف بفعل المكلف ليأتي به امثالاً فهو وجوب اداء ولا تغاير بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ولا ينفصل عنه وذلك في العبادات فقط دون المعاملات فذهب الى ذلك أكثر الشافعية وقالوا ان أصل الوجوب بمعنى شغل الذمة في العبادات هو نفس وجوب الاداء فان وجد سبب الوجوب ولا مانع من تعلق خطاب التكليف بتعلق خطاب التكليف ووجب على المكلف الاداء وان وجد مانع من تعلق خطاب التكليف كحيض أو نوم تأخر خطاب التكليف الى ما بعد زوال العذر وبناء على ذلك قالوا بعدم

الشهر وشهود الشهر موجب للصوم لقوله تعالى « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » .
 الثانى أن القضاء يجب عليهم بقدر ما فاتهم فوجب أن يكون بدلا عنه كغرامة
 المتلفات . والجواب عن الاول أن شهود الشهر انما يكون موجبا للصوم عند انتفاء

وجوب الاداء على الحائض والمريض والمسافر وسائر أصحاب الاعذار المسقطه
 لوجوب الاداء وان كان سببه منعقدآ فى حقهم لعدم توجه خطاب التكليف فى
 حقهم فلم ينفى عند هؤلاء هو وجوب الاداء عند وجود العذر المسقط له وعلى
 ذلك انما وجب القضاء بناء على وجود سبب وجوب الاداء لا على وجود نفس
 وجوب الاداء والقضاء عند هؤلاء بسبب جديد وكونه بسبب جديد أى خطاب
 جديد لا ينافى أنه قضاء لما فاتته لان القضاء هو فعل ما سبق له مقتضى لوجوبه
 خارج وقته المقدر له اولا شرعا عند هؤلاء وقال أكثر الحنفية بناء على ما قالوه
 من أن الوجوب بمعنى شغل الذمة هو الذى يترتب على انعقاد السبب الذى يكون
 بخطاب الوضع دون وجوب الاداء الذى يترتب على تعلق خطاب التكليف ولا
 يتوقف توجه خطاب الوضع على فهم المكلف ولا علمه ولا قدرته قالوا بوجوب
 الصوم على الحائض والمريض والمسافر وعلى سائر أصحاب الاعذار المسقطه
 لوجوب الاداء فالذى انتفى عند هؤلاء عند قيام العذر أيضا هو وجوب الاداء
 لكن الحائض لكون عذرها وهو الحيض منافيا شرعا للصوم كانت ممنوعة
 شرعا من الصوم زمن الحيض فهو متمذر شرعا منها ومثلها النفساء فلا يجب عليها
 ادائه وأما المريض والمسافر وسائر أصحاب الاعذار المسقطه لوجوب الاداء
 لكن لا تنافى الصوم بل يصح معها فهؤلاء لو صاموا وقت قيام الاعذار توجه
 عليهم خطاب التكليف حينئذ ووجب عليهم الاداء بالمباشرة حتى لو شرع المسافر
 والمريض فى صوم يوم من رمضان لا يجوز له قطعه الا بعذر يبيحه للمقيم لان
 جواز فطر غير الحائض والنفساء من أصحاب الاعذار المسقطه لوجوب الاداء
 انما هو للترفيه وهي لا تسقط شرعية العزيمة عن هؤلاء نعم قد يخشى المريض أو
 المسافر هلاك نفسه أو عضوه بالصوم فيجزم عليه الصوم لكن هذا لا يجعل
 المرض أو السفر منافيا للصوم بل لو تحمل المشقة وصام صح صومه وان أثم
 بالصوم حينئذ ان حصل الضرر الذى يخشاه ومن هذا تعلم الفرق بين الحائض

الاعذار المانعة من الوجوب والمذر ههنا قائم فلذلك امتنع القول بالوجوب . وعن الثاني أن القضاء يتوقف على سبب الوجوب وهو دخول الوقت لا على وجود الوجوب اذ لو توقف على نفس الوجوب لما كان قضاء الظهر مثلاً واجباً على من

والنفساء وبين غيرهما من أصحاب الاعذار المسقط للصوم ومتى علمت الاصل عند أكثر الحنفية والاصل عند الشافعية وان الخلاف بين الفريقين إنما هو اختلاف في التسمية فأكثر الحنفية سمي انعقاد السبب بخطاب الوضع وجوباً بمعنى شغل الذمة وأكثر الشافعية لم يسموه وجوباً وان الجميع اتفقوا على انعقاد وجوب الاداء وقت قيام المذر المسقط له وعلى انعقاد السبب وتوجه خطاب الوضع ووجوب القضاء بناء على سبق انعقاد السبب ولم يبق بعد ذلك الا الخلاف في ان انعقاد السبب يسمى وجوباً بمعنى شغل الذمة بالفعل جبراً أولاً يسمى وجوباً فعلم أن الخلاف لفظي بين الفريقين وأما كون الفعل جائز الترك وقت قيام المذر فلا ينافي انه واجب بمعنى انه لا يجوز تركه مطلقاً بل انما جاز وقت المذر كما جاز ترك الواجب الموسع قبل تضييق وقته فمن قال انه واجب وقت المذر سماه كذلك بناء على انعقاد سبب الوجوب حيث سماه وجوباً فلا ينافي انه ليس واجب الاداء وقت قيام المذر ومن قال انه جائز الترك أراد أنه جائز الترك وقت قيام المذر فلا ينافي انه واجب الاداء عند زوال المذر فمن أين يأتي الخلاف ولهذا قال الغزالي في البسيط وليس لهذا الخلاف ثمرة فقهية وان ما ذكره من الفوائد لا يصلح شيء منها أن يكون فائدة اه ولهذا ايضا قال الجلال المحلى في شرح قول مصنفه والخلف لفظي أى راجع الى اللفظ دون المعنى لان ترك الصوم حالة المذر جائز اتفاقاً والقضاء بعد زواله واجب اتفاقاً انتهى واعرض عن كل ما قاله الزركشي وغيره مما جعلوه فوائد هذا الخلاف كما أعرض عنه مصنفه وجعل الخلاف لفظياً لا فائدة له وأشار الجلال بقوله لان ترك الصوم حالة المذر الى آخره الى أن المراد بجائز الترك ما وجد سبب وجوبه مع قيام المذر المسقط لوجوب الاداء كما قلنا واتفق غايه السكل . وقولنا واجب الاداء بعد زوال المذر المراد منه الاتيان به امثالاً فلا ينافي انه قضاء اتفاقاً اذا زال المذر بعد خروج الوقت لصدق تعريف القضاء عليه اتفاقاً فقد قدمنا لك تعريف القضاء

نام جميع الوقت لانه غير مكلف بالظهر في حال نومه لامتناع تسكين الغافل .
والامام وأتباعه لم يجيبوا عن هذين الدليلين كما أجاب المصنف بل انتقلوا الى
المعارضة بما هو أقوى وهو جواز الترك كما قرره المصنف أولاً . وقوله « وقال
الفقهاء » هي عبارة صاحب الحاصل والصواب عبارة الامام في الحصول والمنتخب
فانه قال وقال كثير من الفقهاء ثم قال بعد ذلك وعندنا أنه لا يجب على الحائض
والمريض أصلاً وأما المسافر فيجب عليه صوم احد الشهرين اما رمضان أو شهر
غيره وأيهما أتى به كان هو الواجب ^(١) كما في خصال الكفارة هكذا قال في
الحصول والمنتخب وفيه نظر فان المريض أيضاً يجوز له الصوم فيكون مخيراً ^(٢)

عند الشافعية بانه فعل ماسبق له مقتض خارج وقته المقدر له أولاً شرعاً وعند
الحنفية بانه فعل مثل ماسبق له مقتض خارج وقته المقدر له أولاً شرعاً وكلا
التعريفين صادق على هذا فلا وجه لما قيل انه اداء اصطلاحاً نعم اذا زال عذره
والوقت باق وفعله فيه كان فعله اداء اتماماً

(١) قال الاسنوى « وأما المسافر فيجب عليه أحد الشهرين اما رمضان أو
شهر غيره فأيهما أتى به هو الواجب الى آخره » هذا صريح في أن الامام يجعل
ذلك من قبيل الواجب الخير ولذلك قال الجلال المحلى بعد أن حكى قول الامام
على الوجه الذي قاله الاسنوى مانصه كما قلنا في الكفارات الثلاث أي افراد الامام
بالوجوب وجوب الاداء أيضاً وان الخطاب تعلق بوجوب الاداء معلقاً على اختياره
فان شرع في الصوم في الشهر الحاضر كان الواجب والعزيمة هو هذا الشهر الحاضر
وان لم يشرع وترخص وأفطر كان الواجب والعزيمة هو صوم الشهر الآخر فالرخصة
انما هي الافطار في الشهر الحاضر وتأخير الصوم الى شهر آخر . وكل من الصوم
في الشهر الحاضر والشهر الآخر عزيمة أحدهما اداء اصطلاحاً وهو الصوم في الشهر
الحاضر والآخر قضاء اصطلاحاً وهو الصوم في الشهر الآخر

(٢) قال الاسنوى « وفيه نظر فان المريض أيضاً يجوز له الصوم الى آخره »
أقول قال العطار في حواشيه على جمع الجوامع ويمكن أن يقال بمثل قوله أي
الامام في المريض لان عذره كالمسافر وهو المشقة الا أن يفرض في مريض يفضى
به الصوم لهلاك نفسه أو عضوه فيحرم عليه الصوم فلو تحمل وصام صح صومه
وكان صومه حراماً

وإذا كان بخيرا فيكون للمسافر الا أن يفرض ذلك في مريض يفضى به الصوم لهلاك نفسه أو عضو فانه يحرم عليه الصوم^(١) قال الغزالي في المستصفى فلو صام

(١) قال الاسنوى « الا ان يفرض ذلك في مريض الى آخره » . وهذا القول يوافقه قول العطار الا ان يفرض الى آخره وأقول هذا الفرض لا يخرج المريض عن أن يكون مثل المسافر في أن الواجب أحد الشهرين فان المسافر أيضا قد يجهد الصوم فيخشى أن يفضى به الصوم الى هلاك نفس أو عضو فيحرم عليه الصوم كما يحرم على المريض الذى يخشى أن يفضى به الصوم الى ما ذكر على أن حرمة صوم المريض والمسافر خشية هلاك نفس أو عضو لاتنافى صحة الصوم ووقوعه واجبا ويكون الواجب على كل منهما أحد الشهرين لان عذر كل واحد منهما وهو المرض والسفر لا ينافى الصوم وقد صرح العطار بأن المريض لو تحمل وصام صح صومه وكان صومه حراما والمسافر مثله في هذا ففعل الامام لا يريد الفرق بين المريض والمسافر من حيث أن الواجب على كل منهما أحد الشهرين فان قول الامام هو بعينه قول من قال يجب على المسافر دون المريض والحائض وعلة الجلال المحلى بالفرق بين المسافر والحائض والمريض بقدره المسافر على الصوم وعجز الحائض شرما والمريض حسا في الجملة وان هذا الفرق لا يقتضى فرقا في الحكم بين المريض والمسافر لان كلا منهما كما علمت قد يعجز حسا في الجملة عن الصوم ولكن لو أتى به صح صومه ووقع واجبا وقد لا يعجز كل منهما حسا عن الصوم ولكن الصوم يضره ضررا لا يفضى الى هلاك نفس أو عضو فيباح له الافطار ويكون الصوم أفضل كما هو صريح قوله تعالى « فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر » الى ان قال تعالى « وان تصوموا خير لكم » فان نص هذه الآية على ما هو التحقيق في المراد منها لم يفرق بين المسافر والمريض في الحكم فكان الفرق بين قول الامام وبين ذلك القول كالفرق بين سائر الاقوال أيضا راجعا الى اعتبارات نظية وكل واحد من أصحاب هذه الاقوال لا يخالف الآخر في المعنى ولذلك قال صاحب جمع الجوامع بمدح حكاية جميع هذه الاقوال والخلف لفظي وقال الجلال أى راجع الى اللفظ دون المعنى الى آخر ما به مما يؤخذ مما قدمناه وذلك لان الامام كغيره لا ينكر جواز ترك الواجب عند قيام

والحالة هذه فيحتمل أن لا يجزئه لانه حرام^(١) ويحتمل تخريجه على الصلاة في الدار المنصوبة

قال : الباب الثاني - فيما لا بد للحكم منه

وهو الحاكم والمحكوم عليه به ، وفيه ثلاثة فصول

الفصل الاول - في الحاكم

وهو الشرع دون العقل لما بينا من فساد الحسن والقبح العقليين في كتاب « المصباح » أقول أركان الحكم ثلاثة الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به فلذلك ذكر المصنف في هذا الباب ثلاثة فصول لكل منها فصل الفصل الاول في الحاكم وهو الشرع عند الاشاعرة فلا تحسين ولا تنقيح الا بالشرع * واعلم * ان الحسن والقبح قد يراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته كقولنا اتقوا الفرقى حسن وأخذ المال ظلما قبيح وقد يراد بهما صفة الكمال وصفة النقص كقولنا العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في كونهما عقليين كما قاله المصنف في المصباح تبعا للامام وغيره وانما النزاع في الحسن والقبح بمعنى ترتب الثواب والعقاب^(٢) . فعندنا أنهما شرعيان وذهبت المعتزلة الى أنهما عقليان بمعنى أن العقل له صلاحية

العذر ولا ينكر وجوب القضاء وغيره بوافقه على كل هذا فكان الواجب على المكلف اما اداء الواجب في وقته أو قضاؤه بعمد وقته وكذلك صاحب القول بالوجوب على المسافر دون الحائض والمريض لا يخالف في شيء من هذا

(١) قال الاسنوى « قال الغزالي في المستصفى الى آخره » قد علمت أن المتعين هو تخريجه على الصلاة في الارض المنصوبة لعدم منافاة المرض الذي يخشى منه ما ذكر للصوم فكان النهي لامر خارج اتفاقا فلذلك لم يقل اكثر الشافعية بالاحتمال لعدم الاجزاء حينئذ الذي هو الاحتمال الاول

(٢) قال الاسنوى « وانما النزاع في الحسن والقبح بمعنى ترتب الثواب والعقاب الى آخره » المراد من هذا ان الخلاف في أن أفعال العباد الاختيارية هل يدرك فيها الحسن والقبح المذكوران من طريق العقل أيضا بحيث يستقل

الكشف عنهما وأنه لا يفتقر الوقوف على حكم الله تعالى الى ورود الشرائع العقل بادر اكها دون الشرع اما لذات الفعل أو لصفة عائدة الى الذات أو لوجوه واعتبارات على خلاف بينهم فالمعتزلة وفريق من متقدمى الحنفية قالوا نعم الا ان هذا الفريق من الحنفية خصوا ذلك بالايمان والكفر والمعتزلة عموما ذلك في سائر الافعال وأهل السنة قالوا هو شرعى أى لا يعلم استحقاق المدح والذم ولا الثواب ولا العقاب شرعا على الفعل الا من جهة الشرع وبعد أن اتفق المحققون من الحنفية والشافعية على هذا المقدار قال المحققون من الحنفية انه وان كان لا يعلم استحقاق ما ذكر الا من الشرع أى البعثة لاحد من الرسل الا انهم يقولون فى الافعال الاختيارية جهة حسن أو قبح عقلية بها تصلح الافعال للامر بها تارة وللنهي عنها تارة أخرى كما يقول المعتزلة ولكن يقولون ان جهة الحسن لا تستلزم الامر بالفعل شرعا وجهة القبح لا تقتضى النهي شرعا الا انه لا يؤمر الا بما هو حسن ولا ينهى الا عما هو قبيح مراعاة فى ذلك للحكمة الواجب ثبوتها له تعالى فالفرق بين مذهب المحققين من الحنفية ومذهب المعتزلة ان حسن الفعل وقبحه العقلين موجبان نفس الحكم فى العقل عند المعتزلة واستحقاق الحكم فقط عند الحنفية وان الحكم فى فعل العبد ليس موقوفا على أمر الله تعالى ونهيه عند المعتزلة وموقوف على أمر الله ونهيه عند الحنفية فهم كالا شعيرية فى عدم وجرد الحكم قبل البعثة وقد قدمنا لك ما فيه الكفاية فى هذا غير ان الزركشى قال ان من المحققين من رد هذا القسم الى الاول وهو ان الحسن والقبح ملائمة الطبع ومنافرتة وقال انه فى الحقيقة راجع الى الالم واللذة ولهذا سلم الرازى فى آخر عمره ما ذكره فى نهاية العقول ان الحسن والقبح العقلين ثابتان فى أفعال العباد اذ كان ممانها يؤل الى اللذة والالام اه وما قاله الزركشى قال العز ابن جماعة وفى هذا بحث عندى اه ولم يبين وجه البحث ووجهه انه اذا كان المراد باللذة والالام اللذين قال انهما بمعنى الحسن والقبح الذى رده الى الاول اللذة والالام فى الدنيا فهو مسلم ولكنه غير مراد وان كان المراد اللذة والالام فى الآخرة فلا يسلم ان معناها الحسن والقبح فى القسم الاول الذى هو ملائمة الطبع ومنافرتة بعد أن صرحوا ان ذلك المعنى هو بمعنى ملائمة الغرض الدنياوى ومخالفتة

لاعتقادهم وجوب مراعاة المصالح والمفاسد وانما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة كالعلم بحسن الصدق النافع أو بالنظر كحسن الصدق الضار فأما مالا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر كصوم آخر يوم من رمضان وتحريم أول يوم من شوال فإن الشرائع مظهرة لحكمه لمعنى خفى علينا . فتلخص أن الحاكم حقيقة هو الشرع اجماعاً ^(١) وانما الخلاف في أن العقل هل هو كاف في معرفته أم لا وكلام الكتاب يوم خلاف ذلك وقد أحال المصنف ابطال مذهبيهم على ما قرره في كتاب المصباح فان اللائق بذلك هو أصول الدين ^(٢) وحاصل ما قاله فيه أن أفعال العباد منحصرة في الاضطرار والاتفاق ومتى كان كذلك استحال وصفها بالحسن والقبح ^(٣) بيان الانحصار أن المكلف ان لم يكن

(١) قال الاسنوى « فتلخص ان الحاكم حقيقة هو الشرع اجماعاً » ولذلك قال الزركشى ان المعتزلة لا ينكرون أن الله هو الشارع للاحكام وانما يقولون ان العقل يدرك ان الله شرع أحكام الافعال بحسب ما يظهر من مصالحها ومفاسدها فهو طريق عندهم الى العلم بالحكم الشرعى والحكم تابع لهما لا عينهما فما كان حسناً جوزة الشرع وما كان قبيحاً منعه الشرع فصار عند المعتزلة حكمان أحدهما عقلى والآخر شرعى تابع له فبان انهم لا يقولون انه بمعنى العقاب والثواب ليس بشرعى أصلاً خلافاً لما توهمه عبارة المصنف وغيره اهـ ومراده بالمصنف صاحب جمع الجوامع وبغيره البيضاوى وغيره ممن ارتكب هذا الابهام

(٢) قال الاسنوى « فان اللائق بذلك هو أصول الدين » أقول قد علمت ان اللائق بأصول الدين هو البحث عن الحسن والقبح المتعلقين بأفعال الله تعالى للذين يترتب عليهما وجوب الصلاح والا صلاح عليه تعالى عن ذلك علواً كبيراً وأما الحسن والقبح بالمعنى الذى يتبعه الحكم الشرعى فمحل البحث عنه أصول الفقه ليتفرع عليه ان هناك حكماً قبل البعثة أو ليس هناك حكم قبلها

(٣) قال الاسنوى « وحاصل ذلك ان أفعال العباد منحصرة في الاضطرار والاتفاق الى آخره » وأقول ان ما قاله الامام على طوله باطل عقلاً وشرطاً أما بطلانه عقلاً فلاننا لا نسلم ان أفعال العباد منحصرة فيما قاله بل هناك قسم ثالث يقتضيه العقل ويحكم بعتضى البدئية به وهو الفعل الذى للعباد فيه كسب وقصد

قادرا على الترك فهو الاضطراري وان كان قادرا على تركه فان لم يكن صدوره عنه موقوفا على المرجح فهو الاتفاقى وان كان موقوفا على المرجح فذلك المرجح

فانه من حيث ان له فيه كسبا واختيارا ليس اضطراريا ومن حيث انه مقصود بالفعل مرتب على أسبابه ليس اتفاقيا وبداهة العقل شاهد عدل فانها تفرق بين الحركات الاختيارية كحركة البطش في اليد والمشى في الرجل وغير ذلك وبين الحركات الاضطرارية كحركة الارتعاش ونحوها وقد قدمنا لك ما به تقنع ان العبد مختار في أفعاله الاختيارية وان هذا الدليل بعينه يجرى في أفعال الله تعالى بان يقال ان الله تعالى ان لم يكن قادرا على الترك فهو اضطراري وان كان قادرا على تركه فان لم يكن صدوره عنه الى آخر ما قال بل جريانه في أفعاله تعالى أقرب الى العقول لان العلماء قد اختلفوا في اختياره تعالى في انه بالمعنى الاخص أو بالمعنى الاعم فذهب المتكلمون الى الاول وذهب الحكماء الى الثانى ولم يخالف واحد منهم في أن العبد مختار في أفعاله الاختيارية بالمعنى الاخص بمعنى انه متمكن من الفعل والترك في أثناء تردده بين كون الفعل ملائما أو غير ملائم كما سبق ايضا وان الجميع على ماهو التحقيق متفقون على ان أفعال العباد الاختيارية صادرة بمجموع الارادتين والقدرتين بارادة العبد وقدرته تسببا وكسبا وبارادة الله تعالى وقدرته خلقا وایجادا وان عادة الله في خلقه جرت ربط تعلق ارادته وقدرته بفعل العبد على تعلق ارادة العبد وقدرته كما اتفقوا على ان تعلق ارادة الله وقدرته تابع لعلمه الذى لا يتخلف فسا علم انه يكون تتعلق به ارادته وقدرته تعالى وما علم انه لا يكون لا يمكن أن تتعلق ارادته وقدرته تعالى بكونه وایجاده والا لانقلب العلم جهلا وهو محال عليه تعالى غير ان أفعال العباد الاختيارية انما يعلمها على ما هي عليه في الواقع وهي انما تكون مرتبة على اختيار العبد وقدرته فبطل هذا الكلام عقلا من هذا الوجه وأما بطلانه شرعا فلان انحصار أفعال العباد فيما ذكر يؤدى الى بطلان التكاليف ومصادم لآيات القرآن والسنة ولاجماع الامة أما مصادمته القرآن فانه تعالى يقول « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » . وأما مصادمته للسنة فللاحاديث التى لا تحصى الدالة على ان للعباد عملا . وأما مصادمته للاجماع فلان العلماء أجمعوا على ان العبد لا يكلف أمرا

ان كان من الله تعالى لزم كون الفعل اضطراريا وان كان من العبد فان لم يكن صدور ذلك المرجح لم يرجح آخر لزم أن يكون الفعل اتفاقيا وان كان لم يرجح ونهيا الا بما هو متمكن من فعله وتركه فان التكليف بما وجب فعله عقلا واضطر اليه العبد تكليف بتحصيل الحاصل وتكليف بما لا يطاق وهو غير واقع اتفاقا وكلامنا هنا انما هو في التكليف وقوعا لا في جوازه عقلا ولذلك قال الاسنوى والفضلاء على هذه النكتة أسئلة كثيرة مذكورة في المبسوطات . اهـ .
وأهمها هو ما ذكرناه وما عداه غير مفيد الفائدة المطلوبة في الرد على الرازي هنا .
والتركشى وغيره من محققي الشافعية اختاروا مذهب المحققين من الحنفية . قال التركشى وتوسط قوم فقالوا قبجها وحسنها ثابتان بالعقل والعقاب والثواب يتوقفان على الشرع وهو الذي ذكره اسعد بن علي الزنجاني من أصحابنا وابو الخطاب من الحنابلة وذكره الحنفية وحكوه عن أبي حنيفة نصا وهو المنصور لقوته من حيث الفطرة وآيات القرآن المجيد وسلامته من الوهن والتناقض فهنا أمران أحدهما ادراك العقل حسن الاشياء وقبجها والثاني ان ذلك كاف في الثواب والعقاب وان لم يرد شرع ولا تلازم بين الامرين بدليل « ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم » أي بقبح أفعالهم « وأعلمها غافلون » أي لم تأتهم الرسل والشرائع ومثله « ولولا أن تصيبهم مصيبة بما قدمت أيديهم » من القبائح « فيقولوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا » اهـ وقد قدمنا لك آيات أخرى تدل على ذلك فالدليل على قوة هذا المذهب هو الدليل السمعي لا ما قاله الرازي فان هذه الآيات دلت على أمرين الاول ان الافعال في ذاتها منها ما هو قبيح ومنها ما هو حسن الثاني أن الباعث على ارسال الرسل والشرائع اقامة الحجة على العباد وانه لا يليق به تعالى أن يهلك قوما ويؤاخذهم بقبيح أعمالهم الا بعد ارسال الرسل وانزال الشرائع قطعا لمعاذيرهم فأفاد هذا ان قبح الافعال وحسنها وان كانا في الافعال قبل نزول الشرع وارسال الرسل الا ان العباد لا يؤاخذون الا بعد انزال الشرائع وارسال الرسل وهذا صريح بحسب ظاهره في الدلالة على هذا المذهب الوسيط فالقولان الآخران مخالفان لظاهر القرآن ولما قضت به الفطرة من انه لا مؤاخذة

فإن كان من العبد لزم التسلسل وإن كان من الله تعالى لزم كونه اضطرارياً فثبت أن أفعال العبد منحصرة في الاضطرار والاتفاق وحينئذ فلا يوصف بحسن ولا قبح للاجماع منا ومنهم على أنه لا يوصف بذلك إلا الأفعال الاختيارية، وللفضلاء على هذه النكتة أسئلة كثيرة مذكورة في المبسوطات

قال « فرعان على التنزل : الاول شكر المنعم ليس بواجب عقلاً اذ لا تعذيب قبل الشرع لقوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » ولانه لو وجب لوجب اما لفائدة المشكور وهو منزله أو للشاكر في الدنيا وانه مشقة بلا حظ أو في الآخرة ولا استقلال للعقل بها . قيل يدفع ظن ضرر الآجل . قلنا قد يتضمنه لانه تصرف في ملك الغير وكالاستهزاء لحقارة الدنيا بالقياس الى كبريائه ولانه ربما لا يقع لاثقا . قيل ينتقض بالوجوب الشرعي . قلنا يجاب الشرع لا يستدعي فائدة » أقول لما أبطل الاصحاب قاعدة التحسين والتقييح العقليين لزم من ابطالها ابطال وجوب شكر المنعم عقلاً وابطال حكم الأفعال الاختيارية قبل البعثة . قال في المحصول لكن جرت عادة الاصحاب بعد ذلك أن يتزلوا ويسلموا لهم صحة القاعدة ويبطلوا مع ذلك كلامهم في هذين الفرعين بخصوصهما لقيام الدليل على ابطال حكم العقل فيهما ^(١) وحاصله يرجع الى تخصيص قاعدة الا بعد الاعذار ومن أنذر فقد أعذر وإن أردت أوسع من هذا فعليك بكتابنا

البدر الساطع على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « قال في المحصول لكن جرت عادة الاصحاب بعد ذلك الى آخره » أقول قال الاصبهاني في شرح المحصول بعد أن حكى قول المحصول المذكور هنا مانصه اعلم وفقك الله ان في هذا الكلام نظراً هو انه ان كان الحكم في هاتين المسئلتين لازماً لهذه القاعدة لزوماً قطعياً لا تصور اقامة الدليل السالم عن المعارض القطعى على عدم الحكم في هاتين المسئلتين بعد تسليم تلك القاعدة أصلاً وذلك لانه قد سلم الازوم القطعى لوجوب شكر المنعم عقلاً وإن الاشياء لها حكم قبل الشرع بالعقل ومتى كان المازوم القطعى واقعاً اما حقيقة أو بحكم التسليم استحالة تخلف اللازم عنه فلا يقبل المعارضة ومتى كان اللازم ظنياً وكان

الحسن والقبح العقليين باخراج بعض أفرادها لمانع كما وقع ذلك في القواعد السمعية وقوله على التنزل أى على الافتراض ومضى بذلك لان فيه تكلف الانتقال

وقوع الملزوم ظنيا كان الدليل المذكور قابلا للمعارضة لكن متى سلم لهم قاعدة الحسن والقبح العقليين لزم ثبوت الحكم في هاتين المسئلتين قطعا على وفق مذهبهم فلم يمكننا اقامة الدليل على عدم الحكم في هاتين المسئلتين على وفق مذهبنا بعد تسليم القاعدة فالصواب أنا لانسلم لهم القاعدة أصلا ه و بناء على هذا الذى قاله الاصبهانى وقع خبط و خلط كثير بين السكاكين هنا وفي شراح و حواشى جمع الجوامع مما زاد في الطين بلة وفي الطنبور نعمة . وأقول ان ماسبق كان ابطالا لدعوى ان الحسن والقبح العقليين يستلزمان الحكم من الله تعالى وما هنا أمر آخر وراء ذلك يجىء بعد تسليم ما أبطلناه من ذلك الاستلزام بان يقال سلمنا ان الحسن والقبح العقليين يستلزمان الحكم من الله تعالى لكن لانسلم ان العقل يدرك الحسن والقبح في هاتين المسئلتين أما في الشكر فلان ما ادعيتموه من أن للعبد فائدة دينية وهي الامن من احتمال العقاب بترك الشكر وذلك الاحتمال يخطر ببال كل عاقل فاذا رأى ما عليه من النعم الجسام علم انه لا يمتنع كون المنعم قد ألزمه الشكر فلو لم يشكره لعاقبه غير مسلم عندنا ونقول ان ما أدركتموه من هذه الجهة لا يقتضى حكم الله تعالى لاننا نمنع قولكم وذلك الاحتمال يخطر ببال كل عاقل ولا نسلم خطوره بل المعلوم في اكثر الناس عدمه لان جميع نعم الله أو اكثرها تجزى على عباده بواسطة خلقه فالمنعم عليه لا يرى النعمة واصلة اليه الا من الوسطة التي جرت على يديه تلك النعمة ولولا الفكر والنظر في الدليل العقلي ما أمكن لكثير أن يخطر على بالهم غير هذا ولو سلم خوف العقاب على الترك فهو معارض بجواز العقاب على الشكر اما لانه تصرف في ملك الغير بدون اذن المالك فان ما تصرف فيه العبد من نفسه وغيرها ملك الله تعالى واما لانه كالاستهزاء وقد جعل المعتزلة التصرف في ملك الغير في المسألة الآتية دليل الحظر فالمعتزلة يدعون في شكر المنعم جهة ادركها العقل فادرك الحكم منها وحاصل ردنا أنا لانسلم ان العقل ادركها لاننا نمنع لزوم خطورها بالبال وان سلمنا ادراكها فهي لا تقتضى الحكم حتى يدركه العقل بواسطة لوجز المعارض

من مذهبنا الحق الذى هو المرتبة العليا الى مذهبهم الباطل الذى هو فى غاية الانخفاض . ﴿ واعلم ﴾ ان المصنف قد أقام الدليل على ابطال حكم العقل فى الفرع

لاقتضاءها اياه وأما الرد على سبيل التنزل فى المسئلة الآتية فهو مبنى على أنهم ادعوا فيها ان العقل لا يدرك فيها جهة اصلا لاحسنا ولا قبحا على ما يأتى ولذلك قال فى مسلم الثبوت قال الاشعرى على التنزل شكر المنعم ليس واجبا عقلا اه قال فى كشف المبهم يعنى قال الاشعرى على تسليم أن للعقل حكما نقول بابطال وجوب شكر المنعم على العبد المنعم عليه بنفى حكم العقل فى خصوص هذا اه قال السيد فى حاشيته على شرح المختصر وكأن الفائدة فى تسليم القاعدة بعد ابطالها وبيان فسادها فى هاتين المسئلتين يعنى وجوب شكر المنعم وكونه لا حكم قبل الشرع اللتين هما من فروعها اظهار سقوط كلامهم فى تقريرهم بناء على أصلهم كسقوط كلامهم فى أصلهم اه اذا علمت هذا علمت سقوط اعتراض الاصبهاني فى شرح المحصول والعلامة الناصر والكوراني فى حواشيهما على جمع الجوامع وانه لا حاجة لما اطال به ابن قاسم وغيره من الحواشى فى الرد عليه وتعلم ان المراد من تسليم ان العقل مدرك للحكم فى الجملة اى فى بعض الافعال لكن لا نسلم ذلك فى هاتين المسئلتين وعلى فرض تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين فى جميع الافعال لا نسلم ان الحكم لازم لهذه القاعدة فى الواقع ونفس الامر لا على سبيل القطع ولا على سبيل الظن الا ترى ان علماء بخارى وغيرهم من الحنفية قائلون بقاعدة الحسن والقبح العقليين مع موافقتهم الاشاعرة فى ان شكر المنعم واجب شرطا وفى انه لا حكم قبل الشرع كما ان بعض الحنفية قائلون بان العقل يدرك الحكم فى خصوص الايمان والكفر بدون توقف على الشرع ولم ترد عنهم رواية صريحة فى ادراك الحكم فيما عداهما وان الذى يفهم من كلامهم ان العاقل البالغ عندهم لا يعاقب بفعله بل يشترط بلوغ الدعوة فيما عدا الايمان والكفر على اننا لو سلمنا لهم قاعدة الحسن والقبح وانها تستلزم الحكم وان ذلك عام فى كل الافعال فامانع يمنع من انا نقول لهم قد وجد شيء آخر على أصلكم يقتضى فى هاتين المسئلتين عدم تسليم أن العقل يدرك هذا الحكم الا ترى الى قول امام الحرمين فى البرهان

الاول وأما الفرع الثاني فانه أبطل أدلته فقط كما ستراه ولا يلزم من ابطال الدليل المعين ابطال المدلول . ﴿ الفرع الاول ﴾ ان شكر المنعم لا يجب عقلا خلافا للمعتزلة والامام غفر الدين في بعض كتبه الكلامية وليس المراد بالشكر هو قول القائل الحمد لله والشكر لله ونحوه بل المراد به اجتناب المستغنيات العقلية والاثيان بالمستحسنات العقلية ^(١) والمنعم هو الباري سبحانه وتعالى والدليل على عدم

ليس ذلك يعنى الاصل المذكور الذى هو قاعدة الحسن والقبح العقليين واقعا في قسم الضروريات وانما هو مدرك بالنظر عقلا والبرهان القاطع في ابطال ما صاروا اليه ان الشكر تعب ناجز ولا يفيد المشكور شيئا فكيف يقضى العقل بوجوبه ومن اين يعرف العاقل هذا والمشكور يقول لا يجب على تفعلك ابتداء وما ينفعنى صمالك فاعوضك . فان قيل يدرك الشاكر العقاب المرتب على ترك الشكر قلنا كيف يعلم ذلك والكفر والشكر سيان عنده في حق المشكور اه فكللام امام الحرمين هذا ناطق ان تسليم اصل المعتزلة لا يمنع من ذكر هاتين المسئلتين لا بطيال هذا الاصل بطريق آخر يؤخذ مما فرعه على اصلهم

(١) قال الاسنوى « وليس المراد بالشكر هو قول القائل الحمد لله والشكر لله ونحوه بل المراد به اجتناب الى آخره » اقول قال الآمدى في الاحكام شكر الله عند الخصوص ليس هو معرفة الله تعالى لان الشكر فرع المعرفة وانما هو عبارة عن اتعاب النفس والزام المشقة لها بالاجتناب عن المستغنيات العقلية والعزم على الخصال الحسنة كذلك اه وهو موافق لما قاله الاسنوى وقال الجلال المحلى الشكر أى الثناء على الله تعالى لانعامه بالخلق والرزق والصحة وغيرها بالقلب بان يعتقد انه تعالى وليها واللسان بان يتحدث بها او غيره كأن يخضع له تعالى اه وقيل ان المراد بالشكر صرف العبد جميع ما انعم الله سبحانه به عليه فيما خلق لاجله كصرف النظر الى مطالعة مصنوعاته والسمع الى تلقى اوامره نص عليه السيد والابهرى وميرزا جان في حواشيه على شرح المختصر وعبارة الجلال حيث فسر الشكر بالثناء لاجل الانعام صريحة في ان المراد بالشكر في هذا الموضع هو الشكر بالمعنى الغوى وقصد بذلك الرد على من قال انه بالمعنى الشرعى ولذلك كتب شيخنا الشريفي

الوجوب النقل والعقل أما النقل فقوله سبحانه وتعالى « وما كنا معذنين حتى على قول الجلال لانعامه هذه كلمة مأدق موقعها فان المعتزلة جعلوا جهة الحسن الامن من احتمال العقاب بترك الشكر على النعم الجسم كما تقدم فاراد الشارح الاشارة الى ان الشكر لا يجب بالعقل وان لاحظ العقل الانعام الذي ادعيتم انه سبب في وجود جهة الحسن لما تقدم نقله عن المضد وهذا المعنى مأخوذ من قول المصنف المنعم المفيد ان الشكر للانعام ليس بواجب عقلا والشكر للانعام لا يكون الا مع ملاحظة الانعام وحاصل هذا هو معنى التزل المتقدم ومن هنا يعلم وجه عنوانه اصحاب الاشعري لها بشكر المنعم فله در هذين الامامين ما ادق نظرهما وقد غفل الناس عن هذا فاعترضوا بانه لا موضع لهذه المسئلة الى آخر ما ذكر المحشى يعنى البنائى فتدبر حق التدبر لتعلم ان موضوع المسئلة ليس هو الشكر العرفى فانه لا يعتبر فيه ان يقع للانعام بخلاف اللغوى فانه يعتبر فيه ذلك وهو فرض المسئلة كما هو صريح ما تقدم عن المضد من انهم انفصلوا به عن الالتزام وكيف والعرفى اصطلاحى حادث باصطلاح أهل الشرع وفرض المسئلة وجوب الشكر قبل الشرع عند المعتزلة ولا بد ان يتحد محل الخلاف وصحة قول من قال أخذ أى الجلال قوله لانعامه من تعليق الحكم بالوصف فانه موضوع المسئلة كما عرفت وعدم صحة قول من قال لا حاجة اليه لانه مأخوذ من الشكر اذ الانعام معتبر في مفهومه اه لان اعتباره في مفهومه لا يقتضى ايقاع الشكر في مقابلته الذى هو موضوع المسئلة فله در شيخنا فقد وافق ما فهمه ما صرح به الآمدى والاسنوى في شرح المنهاج وقد وافقهما الولى العراقى حيث قال المراد بشكر المنعم الاتيان بالمستحسنات العقلية والانهاء عن المستقبحات العقلية اه فانه مع تصريح الآمدى بان الشكر ماعدا المعرفة لا يمكن ان يكون المراد منه الشرعى وقد جعلوا القول بان المراد الشكر بالمعنى الشرعى مقابلا لما قاله اوائلكم الأئمة وحكوه بقليل فدل على ضعفه ووجه الضعف هو ما قاله شيخنا فتدبر وقد علمت مما قدمناه عن الآمدى وغيره ان الكلام فيما عدا الايمان من أنواع الشكر الذى هو فعل واجب أو ترك حرام لا غير وان هذا هو موضوع

نبعث رسولا» (١) فانتفاء التعذيب قبل البعثة دليل على أنه لا وجوب قبلها لان

هذه المسئلة وليس موضوعها مطلق ما يسمى شكرا ولفظ الشكر مضافا للمنعم قد عرف فيما بينهم بهذا فاندفع ما قيل انه اتى بلفظ يومهم ايجاب جميع أنواع الشكر ولان الكلام انما هو في الرد على المعتزلة القائلين ان من رأى ما عليه من النعم علم انه لا يمتنع كون المنعم الزمه الشكر عليها والذي يحظر بالبال هو الزامه الشكر المتعلق بتلك النعم لا مطلق الشكر وقد قلنا في الرد عليهم ان الشكر على تلك النعم الحقيرة ربما كان سببا في العقاب وبالجملة فالمراد في هذه المسئلة الشكر بفعل الواجبات وترك المحرمات التي يدرك العقل وجوبها وحرمتها بجهة محسنة أو مقبحة ماعدا الايمان لما سبق

(١) قال الاسنوى « اما النقل فقوله سبحانه وتعالى : وما كنا معذبين الاية » حاصل استدلال الاشاعرة بهذه الاية انه لو كان الحسن والقبح عقليين لشرعين لجاز العقاب على مرتكب القبيح وتارك الحسن اذا كان تركه قبيحا قبل بعثة الرسل لانه لا معنى للقبح الا استحقاق العقاب كما ان الحسن استحقاق الثواب وجواز العقاب قبل البعثة منتف بقوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » فان معنى هذه الاية ليس من شأننا ولا يجوز منا ذلك التعذيب ومثل هذا التركيب في مظان استعماله جاء في مثل هذا المعنى قال تعالى وما كنا ظالمين وما كنا لاعبين فكان المراد نفي الجواز اذ لو اريد نفي الوقوع لقال وما نعذب ويؤيده ما ذكره صاحب الكشف ان معناه ما يصح منا صحة تدعو اليها الحكمة ان نعذب قوما الا بعد أن نبعث اليهم رسولا فيأزمهم الحجة فان قيل الحجة لازمة قبل بعثة الرسول عليه الصلاة والسلام لان معهم ادلة العقل التي يعرف بها الله تعالى وهم قد اغفلوا النظر فيها وهم متمكنون من ذلك واستحقاقهم العذاب لا غفالم النظر فيما معهم واخذهم بذلك الاغفال لا بالشرائع التي لا سبيل اليها الا بالتوقيف والعمل بها لا يصح الا بعد الايمان. قلت بعثة الرسل من جملة التنبيه على النظر والابقاظ من رقدة الغفلة لئلا يقولوا كنا غافلين فلولا بعث الله الينا رسولا ينبهنا على النظر في ادلة العقل واجاب بعض شراح مسلم الثبوت عن دليل الاشاعرة هذا بان المعتزلة

الواجب هو الذى يصح أن يعاقب تاركه واذا لم يكن الوجوب ثابتا قبلها لم يكن الوجوب عقليا . فان قيل عدم العقاب لا يدل على عدم الوجوب لجواز العفو . قلنا

مع قولهم بالحسن والقبح العقليين لا يرون العذاب قبل بعثة الرسول بناء على ان الزام الحجة التامة انما يكون ببعثة الرسول اهـ ولعل حاصل جوابه هذا ان المعنى وما كنا معذبين بترك الشرائع فى الافعال التى لا سبيل الى معرفة الحسن والقبح فيها الا بالتوقيف والعمل بها لا يصح الا بعد الايمان اهـ وانما كان حاصل هذا الجواب ما ذكر لان المشهور عن المعتزلة انهم يقولون بوجود الاحكام قبل البعثة فيما ادرك فيه العقل مصلحة او مفسدة قبل البعثة فالقول بانهم لا يكافون بالايمان قبلها لانها من جملة التنبيه على النظر والايقاظ من رقدة الغفلة وان لا عذاب اصلا قبل البعثة بناء على ان الزام الحجة التامة لا يكون الا ببعثة الرسول لا يلائم ما اشتهر عنهم نعم هو يلائم مذهب اكثر الحنفية من علماء بخارى وغيرهم انقائين بالحسن والقبح العقليين وان لا حكم قبل البعثة ولذلك اُجاب اكثر الحنفية عن هذا الدليل باننا نقول ان الحسن والقبح العقليين انما يقتضيان التعذيب قبل البعثة نظرا الى العقل والآية المذكورة انما تقتضى عدم جواز العذاب قبل البعثة نظرا الى الحكمة وجواز التعذيب نظرا الى العقل لا ينافى عدم جواز التعذيب نظرا الى الحكمة وكيف يجوز التعذيب قبل البعثة نظرا الى الحكمة وقد كان لهم العذر بنقصان العقل وخفاء المسلك والدلائل الدالة على حسن الافعال وقبحها بان يقولوا كانت عقولنا ناقصة لاندرک بها حسن الافعال وقبحها وكانت الادلة الدالة على ذلك خفية علينا فنحن معذورون ولهذا قال تعالى «رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل» اى ارسلنا رسلا مبشرين بالثواب ومنذرين بالعقاب لئلا يعذر الناس ويقولوا لولا ارسلت الينا رسولا ويكون بيان العذر حجة للناس على الله تعالى عن ذلك وايضا الملازمة بين كون الحسن والقبح العقليين وبين جواز العذاب البعثة ممنوعة فان جواز العقاب فرع الحكم ونحن معشر الحنفية لا نقول بوجود الحكم قبل البعثة وانما ينهض هذا الدليل على القائلين بوجود الحكم قبل البعثة من المعتزلة وطائفة

المنفى هو صحة التعذيب لان قولنا ما كان لزيد أن يفعل كذا فيه اشعار بذلك وأيضا فان الخصم يقول بانه يجب التعذيب قبل التوبة فألزمناه به وعلى هذا فالملازمة بين نفي التعذيب وعدم الوجوب الزامية وعلى الاول حقيقة برهانية . ولك أن تقول هذه الآية تدل على ابطال حكم العقل مطلقا^(١) لانها نفت التعذيب لافي شكر المنعم فقط وهو خلاف المقصود لان البحث على تقدير تسليم حكم العقل . وللمعتزلة أيضا هنا اعتراضات ضعيفة كقولهم يحتمل أن يكون المنفى هو

الحنفية من اهل العراق القائلين بان العقل قد يستقل بادراك بعض الاحكام واجاب المعتزلة وتلك الطائفة من الحنفية عن هذا الدليل بان العذاب المفهوم من الآية هو عذاب الاستئصال في الدنيا كما عذب به المتقدمون من مكذبي الرسل بدليل الآية الاخرى التي بعدها وهي قوله تعالى « واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا » أى اهلكناها فعنى الآية وما كنا معذبين في الدنيا حتى نبعث رسولا ورد الاشاعة وأكثر الحنفية هذا الجواب باننا نسلم ورود الآية في عذاب الدنيا لكن ذلك لا يجدي تقعا فان الآية لمادلت على انه لا يليق بحكمته ورحمته ايصال العذاب الادني وهو عذاب الدنيا على ترك الايمان والشرائع قبل تنبيههم بارسال الرسل فدلالتها على ان لا يصل اليهم العذاب الا كبر وهو عذاب الآخرة على تركها اولى اه

(١) قال الاسنوي « ولك ان تقول هذه الآية تدل على ابطال حكم العقل مطلقا الخ » أقول قد علمت ان المراد بالشكر في هذه المسألة الشكر بفعل الواجبات وترك المحرمات كما قدمناه وان الاشاعة قالوا في استدلالهم بهذه الآية لو كان الحسن والقبح عقليين لاشريعين لجاز العقاب على مرتكب القبح وتارك الحسن اذا كان تركه قبيحا الى آخر ما سبق فالآية نفت التعذيب على شكر المنعم الذي هو فعل الواجب التي هي المستحسنات وترك المحرمات التي هي المستقبحات وهذا هو شكر المنعم وليكن اذا نفت هذا فقد اتقى ما عدا الواجب والحرام من الاحكام بالتمتع

مباشرة التعذيب فانه مدلول وما كنا أو المنفى وقوعه قبل البعثة لا وقوعه مطلقا
فقد يتأخر للقيامة أو الرسول هو العقل . وأما الدليل الثاني وهو الدليل العقلي
فلأنه لو وجب لامتنع أن يجب لفائدة لانه عبث والعقل لا يوجب العبث ولأن
المعقول من الوجوب ترتب الثواب على الفعل والعقاب على الترك فاذا لم يتحقق
ذلك لم يتحقق الوجوب ويمتنع أيضا أن يجب لفائدة لان تلك الفائدة لا جائز
أن تكون راجعة الى المشكور وهو الباري سبحانه وتعالى لان الفائدة اما جلب
منفعة أو دفع مضرة والباري تعالى منزّه عن ذلك ولا الى الشاكر في الدنيا لان
الاشتغال بالشكر كافة عاجلة ومشقة على النفس لاحظ لها فيه ولا في الآخرة
أيضا لان العقل لا يستقل بمعرفة الفائدة في الآخرة أو بمعرفة الآخرة نفسها
دون اخبار الشارع ولا ذكر لهذا التعليل المذكور في القسم الأخير في كلام
الامام ولا أتباعه * ولقائل أن يقول لانسلم انحصار القسمة في عود الفائدة الى
الشاكر والمشكور بل لا بد من ابطال عودها الى غيرها أيضا سلمنا قال الآمدي
في الاحكام فقد تكون الفائدة راجعة الى الشاكر في الدنيا ^(١) وكون الشكر

(١) قال الاسنوي « فقد تكون الفائدة راجعة الى الشاكر الخ » اقول لا يخفى
ان كل هذه الفوائد فوائد دنيوية تعود على الشاكر في الدنيا ومثل هذه الفوائد كما
تكون للمؤمن تكون للكافر والكلام ليس في هذه الاعمال التي يترتب عليها
مثل هذه الفوائد وانما الكلام في الشكر الذي هو فعل الواجبات وترك المحرمات
اتفاقا كما تقدم والشكر بهذا المعنى انما يكون بعد الايمان فلا يكون الا من مؤمن
فاذا لم يقع طاعة تترتب عليه الفوائد الاخرية لهذا الشاكر كان عبثا على ان كل
هذه الفوائد الدنيوية ليست هي فوائد على الحقيقة وانما هي متاع الحياة الدنيا
وما متاع الحياة الدنيا الا متاع الفرور نعم يرد على هذا ما قاله في مسلم الثبوت
وتوضيحه انه بمقدار تسليم ما ادعاه المعتزلة من كون العقل حاكما بالحسن والقبح
وانهما يستلزمان الحسك من الله تعالى كما هو معنى التنزل فالقول بان العقل لا يستقل
بمعرفة الفائدة في الآخرة او بمعرفة الآخرة نفسها وانه لا مجال له في امر الآخرة
مشكل فان تسليم كون العقل حاكما على وجه ما ذكر يستلزم تسليم كون العقل

مشقة لا ينفي حصول فائدة مترتبة عليه كاستمرار الصحة وسلامة الاعضاء الباطنة والظاهرة وزيادة الرزق ودفع القحط الى غير ذلك مما لا يحصر بل الغالب أن الفوائد لا تحصل الا بالمشاق فقد يكون الشكر سببا لشيء من هذه الفوائد على معنى أنه يكون شرطاً في حصوله وأيضا فقد يكون الشيء ضرراً ويكون دافعا لضرر أزيد منه كقطع اليد المتأكلة . وقوله « قيل يدفع ظن ضرر الآجل » هذا اعتراض للمعتزلة على قولنا لا فائدة فيه قالوا بل له فائدة وهو الخروج عن العهدة بيقين فانه يجوز أن يكون خالقه طلب منه الشكر فيقول ان أتيت به سلمت من العقوبة وان تركته فقد يكون أوجب على فيعاقبني عليه فيكون الاتيان به يدفع احتمال العقوبة . وتعبير المصنف بالظن فيه نظر لان الظن هو الغالب ولا غاب انما الحاصل هو الاحتمال فقط . ويمكن جعل هذا الاعتراض دليلا للمعتزلة فيقال الاتيان بالشكر يدفع ظن الضرر ودفع الضرر المظنون واجب فالاتيان بالشكر واجب . والجواب أن الشكر قد يتضمن الضرر أيضا فيكون الخوف حاصلا على فعله كما انه حاصل على تركه واذا حصل الخوف على الامرين كان البقاء على الترك بحكم الاستصحاب أولى فان لم تثبت أولوية الترك فلا أقل من أن لا يثبت القطع بوجوب الفعل وانما قلنا انه قد يخاف منه الضرر لثلاثة أوجه ^(١) * أحدها أن الشاكر ملك المشكور فاقدامه على

له مجال في ادراك الآخرة غاية الامر ان الذي لا مجال للعقل فيه هو الثواب بما هو الجنة والنعيم الذي وصفه الله في كتبه للطائعين وبما هو جهنم والعذاب الشديد الذي وصفه الله كذلك للمعاصين واما مطلق الثواب بمعنى مطلق الاحسان لمن احسن ومطلق العقاب بمعنى مطلق الاساءة لمن اساء فهذا لامانع من ان يكون للعقل فيه مجال

(١) قال الاسنوى « وانما قلنا انه قد يخاف منه الضرر لثلاثة أوجه الخ » أقول اجاب المعتزلة عن الاول بانكم ان اردتم التصرف بغير الاذن الشرعي الذي هو مقتضى الخطاب فسلم ولكن لانسلم عدم الاذن الشرعي المأخوذ من طريق العقل حتى يكون تصرف العبد بالشكر تصرفا في ملك الغير بغير اذن مطلقا فيكون

الشكر بغير اذنه تصرف في ملك الغير بغير اذنه من غير ضرورة * الثاني أن شكر الله تعالى على نعمه كأنه استهزاء بالله تعالى لأن من أعطاه الملك العظيم كسرة الشكر حراما وإن اردتم التصرف بغير اذن اصلا فغير مسلم لما علمت من وجود اذن الله تعالى وعلمه من طريق العقل فإن العقل رسول باطن كما ان الانسان الموحى اليه بشرع يبلغه رسول ظاهر على ان التصرف بالشكر مما لا يحتاج الى الاذن وإن كان تصرفا في ملك الغير فهو مثل استغلال الشخص في ظل جدار غيره والاتقاع بالنور المنتشر من مصباح غيره فكما ان مثل ذلك لا يحتاج الى اذن فشكر المنعم لا يحتاج الى الاذن وإن كان تصرفا في ملك الغير لعدم تضرر المالك بمثل هذا التصرف في ملكه والجواب عن ذلك ان القول بوجود اذن الله والعلم به من طريق العقل هو فرع القول بان العقل يدرك حكم الله تعالى من طريق العقل قبل البعثة فهو من موضع النزاع فلا نسلمه كما ان القول بتوقف التصرف على الاذن الشرعي الذي هو مقتضى الخطاب لا يسلمه المعتزلي لانه من موضع النزاع ايضا فنحن نختار ان الشكر قبل ورود الخطاب تصرف بغير اذن اصلا لا من طريق الخطاب لعدم وجوده ولا من طريق العقل لاننا لانسلمه واما القول بان هذا التصرف مثل الاستغلال والاستصباح فعلى فرض تسليم انه مثل هذين نقول ان هذا انما عرف من الشارع أو العادة الاذن به فان كان قد علم الاذن فيه من الشرع فلا ينفعكم وإن كان من العادة فلاننا علمنا عادة الخلق ولم نعلم عادة الخلق فهو قياس مع الفارق على ان كلا من الاستغلال والاستصباح ليس فيه تصرف في ملك الغير كما لا يخفى واما الثاني فخالصه ان الشكر يشبه الاستهزاء المعنى الذي قاله الاسنوى وانما قال كانه استهزاء ولم يقل انه استهزاء لان كونه كذلك مندفع كما قال ميرزا جان في حواشي شرح المختصر بان الاستهزاء انما يتحقق بالقصد لكن الشكر وإن كان لا يعد استهزاء لعدم قصد التحقير لكنه في صورة الاستهزاء فهو سوء أدب يجب ان يحترز عنه كما قال الاشاعرة ان اسماءه توقيفية لاحتمال سوء الادب بناء على جواز فهم معنى من اللفظ فيه سوء أدب وإن كان غير مقصود فتأمل اه بتصرف قل في مسلم الشبوت وهو ضعيف لان المعتبر

من الخبز أو قطرة من الماء فاشتغل المنعم عليه في المحافل العظيمة بذكر تلك النعمة وشكرها كان مستهزئا ولا شك أن ما أنعم الله تعالى به علي عباده بالنسبة إلى كبريائه وخزائن ملكه أقل من نسبة اللقمة إلى خزائن الملك لأن نسبة المتناهي إلى المتناهي أكثر من المتناهي إلى غير المتناهي * الثالث انه ربما يتهدى إلى الشكر اللائق بالله تعالى فيأتى به على وجه غير لائق ونسق غير موافق . وقوله « قيل ينقض بالوجوب الشرعى » يعنى أن المعتزلة قالوا ما ذكرتموه من الدليل يقتضى أن الشكر يستحيل إيجابه شرطا فانه يقال ان الله تعالى لو أوجبه لأوجبه اما لفائدة أولا

عند الله هو الاخلاص بالنية الخالصة اه اى ان الاعتبار فى كون ماياتى به العبد شكراً هو قصد التعظيم و اظهار الخضوع لله تعالى ولو اعطى شيئا قليلا وكيف يمكن ان يكون الشكر شبيها بالاستهزاء مع ان كل ما يشبه الاستهزاء حرام شرعا وقد ورد الشرع به فكيف يقال ان الشرع جاء بوجوب ما هو استهزاء او ما يشبه الاستهزاء والحق ان نعم الله تعالى على العبد مما لا يحصى ولا يلزم من كونها قليلة بالنظر الى ملكه تعالى ان تكون قليلة فى نفس الامر فان الملك الذى يملك مشارق الارض ومغاربها اذا اعطى فقيرا ما يكفيه لحاجته بل يزيد عليها كان نعمة عظيمة وان كان قليلا بالنسبة الى ملك هذا الملك خصوصا اذا كان عطاء هذا الملك قد عم جميع الخلق واعطى كل شىء قدره فكيف يمكن ان يتصور ان يكون الشكر يشبه الاستهزاء . وأما الثالث فليس وجهها مستقلا بل هو وجه آخر لكون الشكر يشبه الاستهزاء لانهم وجهوه بوجهين احدهما ان لا يكون للنعم قدر يعتد به بالنسبة لملك المنعم والثاني ان لا يكون شكرها مما يليق بمنصب المنعم ونعم الله الفائضة على العبد ليس لها قدر يعتد به بالنسبة الى عظمة ملكه وملكوته والشكر الذى يأتى به العبد وهو ما قدمناه من فعل ما يستحسن عقلا وترك ما يستخبث عقلا قد يكون غير لائق بعظمة المعطي وكبريائه فيندفع هذا الوجه الثالث فى كلام الاسنوي بما دفعنا به الوجه الثانى فى كلامه لان كلا من الوجهين وجه لكون الشكر يشبه الاستهزاء وقد قلنا انه لا يتصور ذلك كما علمت

لفائدة الى آخر التقسيم لكنه يجب اجماعا فسا كان جوابا لكم كان جوابا لنا .
والجواب أن مذهبنا انه لا يجب تعليل أحكام الله تعالى وأفعاله بالاغراض فله
بحكم الممالكية أن يوجب ما شاء على من شاء من غير فائدة ومنفعة أصلا وهذا
مما لا يمكن الخصم دعواه في العقل هكذا قال في المحصول فتبعه المصنف هنا وفي
مواضع أخرى لكنه نص في القياس على أن الاستقراء دال على أن الله سبحانه
وتعالى شرع أحكامه لمصالح العباد تفضلا واحسانا ^(١) وهذا يقتضي ان الله تعالى
لا يفعل الا لحكمة وان كان على سبيل التفضل وهو ينافي المذكور هنا .
والجواب الصحيح التزام كون الوجوب الشرعي لفائدة في الآخرة لانا علمناها
باخبار الشارع وهذا لا يأتي في الوجوب العقلي كما تقدم ﴿ فائدة ﴾ قال الآمدي
هذه المسئلة ظنية لان المعقول فيها ضعيف كما تقدم ^(٢)

قال « الفرع الثاني الافعال الاختيارية قبل البعثة مباحة عند البصرية وبعض
الفقهاء محرمة عند البغدادية وبعض الامامية وابن أبي هريرة ^(٣) وتوقف الشيخ

(١) قال الاسنوي « لكنه نص في القياس على ان الاستقراء دال على ان الله
سبحانه وتعالى شرع الخ » أقول لا خلاف لاحد انه تعالى لا يحكم الا لمصلحة
تجلب أو مفسدة تدفع ولا يفعل فعلا الا كذلك فاحكامه وافعاله معللة بالاغراض
والمصالح بمعنى الحكم والمنافع التي تعود على العباد

(٢) قال الاسنوي « قال الآمدي هذه المسئلة ظنية الخ » وأقول قصدا لآمدي
بذلك ان المسئلة من العمليات لا من الاعتقادات فيمكن فيها الدليل الظني وقد
علمت ما قدمناه عن الزنجشيري وغيره ان معنى الآية انه لا يليق بنا ولا يصح منا
ان نعذب حتى نبعث رسولا لتنفيذ نفي الجواز العقلي لان خبر الشارع لا يجوز ان
يجيء على خلاف ما يقتضيه العقل وانه لو أريد بالرسول العقل لم يوجد زمان
يتحقق فيه عدم البعثة مع وجود المسكف فتعين ان يكون المراد بالرسول
الانسان الموحى اليه بشرع يبلغه

(٣) قال المصنف « الفرع الثاني الافعال الاختيارية قبل البعثة مباحة عند
البصرية وبعض الفقهاء الخ » قد وقع في كلام المصنف والاسنوي هنا خلط

والصيرفي وفسره الامام بعدم الحكم والاولى أن يفسر بعدم العلم لان الحكم
وغلط في النقل اما الغلط فلان المصنف عقد هذا الفرع لحكاية الخلاف الذي
ذكره وهذا الفرع انما ذكره القوم على طريق التنزل كما سبق لبيان ان لا حكم
قبل البعثة لاحد من الرسل تقريرا على قولنا الحكم هو خطاب الله المتعلق
بفعل المكلف من حيث هو مكلف أو ان الحكم هو أثر الخطاب اللفظي أمرا
ونهيًا ومن أجل هذا قال صاحب جمع الجوامع ولا حكم قبل الشرع بل الامر
موقوف الى وروده اه تقريرا على تعريف الحكم المتعارف بين الاصوليين
فينفيه أهل السنة قبل البعثة لتوقفه عندهم على البعثة ويثبتته المعتزلة لعدم توقفه
على ذلك ولانه يدرك من طريق العقل فما قاله المصنف والاسنوى هنا ليس
هو الفرع الثاني الذي ساقه أهل السنة مع الشكر على طريق التنزل مع
المعتزلة واما الخلط فلانه خلط خلافا بخلاف آخر كما سيوضح مما يأتي مفصلا .
اذا تقرر هذا فنقول الصواب في هذا الفرع هو ما قاله صاحب جمع الجوامع قال
الزركشي في شرحه عليه الفرع الثاني في حكم الاشياء قبل الشرع وقد ذهب ائمتنا
الى انه لا حكم فيها فانها عندهم عبارة عن الخطاب كما تقدم والاحكام هي نفس
الشرعية فلا تثبت الشرعية قبل ثبوتها ثم ظاهر كلام المصنف انتفاء الحكم نفسه
أي ان الحكم منتف ما لم ترد البعثة وهو ما قال النووي في شرح المذهب انه
الصحيح عند اصحابنا وقيل المراد عدم العلم بالحكم أي ان لها حكما قبل ورود
الشرع لكننا لا نعلمه قال البيضاوي وهذا مراد الشيخ بالوقف في هذه المسئلة
لان الحكم قديم عندهم فتفسير الوقف بعدم الحكم يلزم منه حدوث الحكم
وهو خلاف مذهبه والصواب ما جرى عليه المصنف يعني صاحب جمع الجوامع
فانه المتقول وقد قال القاضي ابو بكر في مختصر التقريب صار أهل الحق الى أن
لا حكم قبل ورود الشرع وعبروا عن نفي الاحكام بالوقف ولم يريدوا بذلك الوقف
الذي يكون حكما في بعض مسائل الشرع وانما عنوا به انتفاء الاحكام وذكر مثله
الامام في البرهان والفزالي وابن السمعاني وغيرهم من الاصحاب وانما قال المصنف
(يعني صاحب جمع الجوامع) بل الامر موقوف الى وروده دفعا لتوهم من ظن ان

قديم عنده ولا يتوقف تعلقه على البعثة لتجويزه التكليف بالحال » أقول هذا القول بالوقف غير القول بنفي الاحكام وليس كذلك بل مرادهم بالوقف ان الامر موقوف على ورود الشرع وان الحكم منتف ما لم يرد الشرع اه ونقله العراقي ملخصا واقره ونقله المز بن جماعة واقره وانما اعترض على قوله والاحكام هي الشريعة الخ فقال قلت في هذا الكلام شيء اه ولم يبين هذا الشيء ولكنه ظاهر وهو ان التركيز جعل الاحكام نفس الشريعة وفرع على ذلك ان الشريعة لا تثبت قبل ثبوتها والمفرع غير المفرع عليه فكان المناسب ان يقول والاحكام هي الشريعة والشريعة لا تثبت قبل البعثة فلا تثبت الاحكام قبلها فيفهم منه ان المراد بالشرع في قوله لاحكم قبل الشرع هو البعثة لاحد من الرسل ولذلك قال الجلال ولا حكم موجود قبل الشرع أي البعثة لاحد من الرسل لا انتفاء لازمه حينئذ من ترتب الثواب والعقاب بقوله تعالى «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا» أي ولا مثيبين فاستغنى عن ذكر الثواب بذكر مقابله من العذاب اه واما بيان الخلط في الخلاف فنقول ان الكلام ههنا في مقامات المقام الاول في الخلاف بين الاشاعرة ومعتزى الحنفية وبين المعتزلة وطائفة الحنفية في نفس وجود الحكم قبل البعثة وعدم وجوده قبلها أو في العلم به قبلها وعدم العلم به قبلها المقام الثاني في ان الحكم يشمل الاصول أي المقائيد كما يشمل الفروع أو هو خاص بالفروع الثالث في الخلاف بين المعتزلة فقط في الافعال التي لا يدرك بها العقل جهة حسن وقبح ولا نفيهما ولا تكون ضرورية للمعيشة فقد اختلفوا في حكمها على أقوال ثلاثة الاباحة والحظر والوقف بمعنى الخبرة في حكمها الواقعي وذلك قبل البعثة الرابع في الخلاف بين أهل السنة فقط على أقوال ثلاثة الاباحة والحظر والوقف وذلك بعد ورود الشرع وفي أهل الفترة اما الكلام في المقام الاول فان كلا من أهل السنة والمعتزلة يقولون ان الحكم الشرعي تارة يطلق ويراد منه الحكم الحادث وهو الوجوب والحرمه واخواتهما وان كان الاشاعرة يريدون من هذا الحكم الحادث الخطاب السابق الذي اخذنا في مفهومه التعلق بالتنجيز الذي لا يكون الا بالبعثة والوحي والحنفية والمعتزلة يريدون به الحكم الذي يحدث

هو الفرع الثاني من الفرعين اللذين أشار إليهما بقوله فرعان على التثنية . وحاصله

بمحدث أسبابه كوجوب الظهر بدلولك الشمس وحرمة الزوجة بالطلاق وحلها بالنكاح وهو أثر الخطاب اللفظي عند الحنفية وإن قالوا بالكلام النفسي أيضاً وأثر ما يدركه العقل من المصلحة والمفسدة في الأفعال عند المعتزلة ومن وافقهم وتارة يطلق ويراد منه الحكم الأزلي لأن الأشاعرة والماتريدية يريدون به هذا الخطاب الأزلي الدال على اقتضاء الفعل والكف ازلاً والمعتزلة يريدون به هذا الحكم حكم الشارع التابع للجهة من مصلحة أو مفسدة باعتبار علمه تعالى بها وبما يترتب عليها من الأحكام كما يدل على ذلك قول شيخنا الشريفي في تقريره فإن قيل المعنى لا حكم قبل الشرع أي الشارع قلنا لم يخالف فيه أحد فإن حكم الشارع عند المعتزلة أزلي اللهم إلا أن يراد القبلية الذاتية باعتبار تبعية حكم الشارع للجهة إلا أن هذا ليس بمراد بل المراد القبلية الزمانية فإن المراد نفى الحكم في زمن قبل زمن الشرع الذي اقتضاه أخذ التعلق التنجيزي في الحكم فتدبر اه فان هذا صريح في أن المعتزلة قائلون بأزلية الحكم أيضاً وعلى هذا أن بنينا الخلاف على أن الحكم حادث كان الخلاف في نفى وجود هذا الحكم قبل زمان البعثة كما هو رأي الأشاعرة ومحقق الحنفية ووجوده قبلها ولو في بعض الأحكام كما هو رأي المعتزلة وطائفة من الحنفية وإن بنينا الخلاف على أن الحكم أزلي كان الخلاف في أن هذا الحكم هل يمكن أن يعلم قبل البعثة كما هو رأي المعتزلة وطائفة من الحنفية أو لا يمكن أن يعلم قبل البعثة كما هو رأي الأشاعرة ومحقق الحنفية ومعنى هذا الخلاف هو أنه هل يوجد دليل على الحكم يدل عليه ويؤخذ منه قبل البعثة قالت المعتزلة وطائفة من الحنفية نعم يوجد وهو ما في الأفعال من المصلحة والمفسدة وقال الأشاعرة ومحققو الحنفية لا يوجد دليل عليه إلا بالخطاب اللفظي وذلك لا يكون قبل البعثة فالخلاف على كل حال متحقق بين الفريقين سواء كان في وجود الحكم وعدم وجوده إن نظرنا إلى الحكم الحادث الذي هو الحكم الفقهي أو الحكم المتعارف عند الأصوليين بالاثبات تارة وبالنفي تارة أخرى أو في العلم به وعدم العلم به إن نظرنا إلى الحكم

أن الافعال الصادرة من الشخص قبل بعثة الرسول ان كانت اضطرارية كالتنفس
الازلي فهما طريقان لا قولان لقائلين فلا وجه لما قاله الزركشى وغيره من جعلهما
قولين وتصحيح القول بان الخلاف في وجود الحكم وعدم وجوده دون العلم
به وعدم العلم به قبل البعثة نعم صاحب جمع الجوامع قد جرى على ان الخلاف في
وجود الحكم وعدم وجوده قبل البعثة لانه بنى الخلاف على ان المراد الحكم
الحادث المعروف بانه الخطاب السابق وهو الحكم المتعارف عند الاصوليين ولذلك
قال شيخنا كما قدمناه عنه فان المراد نفى الحكم في زمن قبل زمن المشرع الذي
اقتضاه أخذ التعلق بالتنجيز في الحكم وتبع صاحب جمع الجوامع في ذلك
شارحه الجلال وغيره حملا لكلامه على الطريقة التي جرى عليها ولذلك قال في
مسلم الثبوت لا خلاف في ان الحكم وان كان في كل فعل قديما لكن يجوز أن
لا يعلم بعض منه بخصوصه قبل البعثة أما عند المعتزلة فلانه وان كان ذاتيا أي
غير متوقف على الشرع لكن منه مالا تدرك بالعقل علة الحسن والتبجح فيه واما
عند غيرهم فلان الموجب للحكم وان كان الكلام النفسى القديم لكن انما يكون
ظهوره بالتعلق وهو حادث بحدوث البعثة فلا حكم مشخص قبلها فلا حرج
عندنا اه قال المولوى عبد الحق يعنى لاخلاف بين القائلين بشرعية الحكم
وعقليته سواء كان الحكم قديما أو حادثا في انه يجوز أن لا يعلم قبل البعثة بعض
من الاحكام بخصوصه سواء لم يعلم شيء من الحكم كما هو عند الاشاعرة وجمهور
الحنفية أو بعض منه كما هو مذهب المعتزلة وطائفة من الحنفية وهذا مبنى على
ان السلب الجزئى أعم من السلب الكلى والسلب عن البعض فقط فعلى تقدير ان
لا يعلم الحكم مطلقا يصدق انه لا يعلم البعض من الحكم بخصوصه أيضا اه ومثله
في كشف المبهم على المسلم أيضا وقال المولوى أيضا قيل تحقيقه ان صفات البارى
تعالى كالتكامل والارادة وغيرها صفات قديمة بسيطة ذات تعلق فكما ان الارادة
انما يظهر منها المراد اذا تعلق به فيحدث التعلق يحدث المراد كذلك صفة
الكلام النفسى وان كان موجبا للحكم المطلق لكن لا يكون مميزا مشخصا له
الا بالتعلق باللائفاظ المخصوصة والاشخاص المعينة فالتمييز بين الاحكام كالوجوب

في الهواء وغيره في الحصول والمنتخب انها غير ممنوع منها قطعا . قال في الحصول
والحرمة وغيرهما تابع لتمييز التعلقات والتعلقات والتمايز بينها تابع للبعثة فبحدوثها
تحدث التعلقات وبحدوث التعلقات تحدث الاحكام المشخصة المميزة فلا يكون
العباد مكافئين من الله تعالى قبل البعثة فلا حرج عندنا فان قبل البعثة لا تكليف
وبعدها تستكمل الاحكام بلسان الشرع بخلاف المعتزلة فان العباد عندهم مكافئون
سواء حدثت البعثة أولا وسواء علم بحدوثها أولا لاستلزام أفعالهم للاحكام
كما هو مذهبهم وثبوت الاحكام يستلزم التكليف عندهم والعقل لا يفي لدرك بعض
الاحكام فيلزم الحرج السكلى اه فهذا هو المقام الاول ومنه تعلم ان المصنف هنا
حيث جرى على ما جرى عليه صاحب جمع الجوامع في تعريف الحكم المتعارف عند
الاصوليين كان الواجب عليه أن يجرى على ما جرى عليه جمع الجوامع ويفرغ
على تعريفه الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة في وجود ذلك الحكم قبل الشرع
وعدم وجوده * المقام الثانى لقد علمت من صريح كلامهم السابق ان هذا الخلاف
خاص بالحكم قبل ورود الشرع أى قبل البعثة لاحد من الرسل أى قبل بلوغ
دعوة أحد من الرسل ولكن لما كان هذا الزمن غير متحقق الوجود في الواقع
ونفس الامر لما يأتى بعد ذلك فرضوا لظهور ثمرة الخلاف مسألة البالغ العاقل في
شاهق جبل بحيث لم تبلغه دعوة أحد من الرسل وجعله المعتزلة مكافيا بالايمان
وبكل ما يدركه عقله فيه من الافعال مصلحة أو مفسدة بالضرورة أو بالنظر ولم
يفرقوا بين الاصول والفروع في ذلك وطائفة من الحنفية جعلوه مكافيا في
خصوص الايمان لظهور ادلته ولم تعلم عنهم رواية صريحة في غير الايمان وان
الظاهر ان لاحكم في غيره قبل البعثة وان الاشاعرة وجهور الحنفية جعلوه غير
مكلف بشئ أصلا بلا فرق بين الاصول أى العقائد والفروع أى الاحكام
العملية ولذلك اتفق الفريقان على ان وجوب الايمان شرعى وخالفهما في ذلك
المعتزلة وطائفة من الحنفية فجعلوا وجوبه عقليا * المقام الثالث في الخلاف
الخاص بالمعتزلة في حكم الافعال التي لا يدرك فيها العقل جهة محسنة أو مقبحة
ولا تفيهما قبل البعثة وهي التي ساقها المصنف وتبعه الاسنوى واستدلوا لها

الا اذا جوزنا التكليف بما لا يطاق . وعبر بعض الشارحين وصاحب التحصيل عن متنا وشرحا وجعلوها الفرع الثاني ونسبوا فيها أقوالا لبعض الفقهاء وابن أبي هريرة والاشعري وغيرهم غلطا كما سيوضح لك فيما بعد * المقام الرابع في الخلاف الخاص بأهل السنة في أحكام أهل الفترة وهم الأمم الذين يكونون في الزمن المتخال بين رسول ورسول لم يرسل واحد منهم اليهم فالخلاف فيهم بين أهل الحق وهم الاشاعرة وأكثر الحنفية القائلين لاحكم قبل الشرع أى قبل البعثة لاحد من الرسل وهذا الخلاف انما هو بعد ورود الشرع ووجود البعثة لاحد من الرسل وهو مبنى على الخلاف في أن الاصل في الاشياء بعد ورود الشرع هل هو الاباحة أو الحظر وان كان ظاهر كلامهم في هذا الخلاف انه في الأشياء قبل ورود الشرع أى البعثة لكن هذا الظاهر غير مراد قطعاً بل الواقع خلافه وانه بعد ورود الشرع ووجود البعثة كما قلنا وان مبنى الخلاف هو ان أهل الفترة يعذرون باندراس الشرائع وجهلها أو لا يمتدنون وان الاصل في الاشياء شرعاً هو الحظر أو الاباحة كما سيوضح مما بعد قال في مسلم الثبوت وأما الخلاف المنقول عن أهل الحق ان الاصل في الافعال الاباحة كما هو مختار أكثر الحنفية والشافعية أو الحظر كما ذهب اليه غيرهم وقال صدر الاسلام الاصل الاباحة في الاموال والحظر في الانفس فقيل بالاباحة بعد الشرع بالدلة السمعية أى انها دلت على ان ما لم يقم عليه دليل التحريم مأذون فيه أو ممنوع وفيه ما فيه اه قال في فوائح الرحموت عليه اذ يظهر من تتبع كلامهم أن الخلاف قبل ورود الشعر ومن ثم لم يجعلوا رفع الاباحة الاصلية نسخاً لعدم خطاب الشارع فتدبر كذا في الحاشية اه وهذا الخلاف خاص بأهل الحق ولذلك قال المولوى عبد الحق ان قول المسلم وأما الخلاف الى آخر ما تقدم جواب عما يقال لاحكم عند الاشاعرة والحنفية قبل البعثة فكيف يصح منهم الاباحة بال الاصل في الاشياء هو الاباحة أو الحرمة اه وحاصل الجواب ان ذلك الخلاف الذي هو بين أهل الحق فقط انما هو بعد ورود الشرع وأما قول المسلم وفيه ما فيه اه في هذا الجواب ما فيه وبينه في الحاشية بما تقدم من انه يظهر من تتبع كلامهم الخ فقد

هذا بأنه مأذون فيه وفيه نظر فسيأتى فى آخر هذه المسئلة أن عدم المنع لا يستلزم
اجاب عنه صاحب فوائح الرحوت فقال ولنقل فى تقرير الحق فلنمهد مقدمة
أولا فى أنه لم يمر على الانسان زمان لم يبعث فيه الله رسولا مع دين لان شرع
آدم عليه السلام كان باقيا الى سبىء نوح وشريعته بقيت الى ابراهيم وكانت شريعة
ابراهيم عامة فمن نسخت فى حقه فقد قام شرع غيره مقامها كشرع موسى وعيسى
فى حق بنى اسرائيل وبقيت فى حق غيره كما كانت الى ورود شريعتنا الحقبة الباقية
الى يوم القيامة ويدل عليه قوله تعالى « وان من امة الا خلا فيها نذير » وقوله تعالى
« أychسب الانسان أن يترك سدى » اذا تمهد هذا فنقول حينئذ لا يتأتى خلاف فى
زمن من أزمنة وجود الانسان أصلا ولا يتأتى الحكم بالإباحة مطلقا ولا بالتحريم
مطلقا كيف وفى كل زمان شريعة فيها تحريم بعض الاشياء وإيجابه وإباحته وغير
ذلك فاذن ليس الخلاف الا فى زمان الفترة الذى اندرست فيه الشريعة بتقصير
من قبلهم . وحاصله ان الذين جاؤا بعد اندراس الشريعة وجهل الاحكام فاما
جهلهم هذا يكون عذرا فيعاملون مع الافعال كلها معاملة المباح أعنى
لا يؤاخذون بالقل ولا بالترك كما فى المباح وذهب اليه اكثر الحنفية
والشافعية وسموه إباحة أصلية ، وهذا هو مراد الامام نحر الاسلام بقوله
ولسنا نقول بهذا الاصل أي بكون التحريم ناسخا للإباحة الاصلية وانما هذا
أي القول بالإباحة الاصلية بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا يعنى اذ لا إباحة
حقيقية بل بمعنى نفي الحرج ولعل المراد من الافعال ماعدا الكفر ونحوه فان
حرمتها فى كل شرع ظاهرة ظهورا تاما واما لا يكون عذرا حينئذ لابد من القول
بتحريم الاشياء كلها لاختلاط الحلال بالحرام للجهل بالتمييز فخرمت احتياطا فصار
الاصل التحريم كما عند غيرهم ولعلمهم ارادوا ماسوى الاشياء الضرورية ومزعم
صدر الاسلام ان تحريم الانفس اصل ثابت فى كل شرع لم ينسخ قط حكم به
وأما غيرها فقد جهلت وهذا الجهل عذر ولذا فصل ولعل هذا تفسير منه لقول
الحنفية والشافعية وفى كلام المصنف يعنى صاحب الثبوت اشارة اليه أيضا
هذا ما عند هذا العبد ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا اه . وقد نقله المولى عبد

الاذن فيه لان الاذن هو الاباحة والاباحة حكم شرعى لا يثبت الا بالشرع
الحق وأقره * وأما المعتزلة فقد قسموا الافعال كما فى مسلم الثبوت وغيره الى
اضطرابية كالتنفس فى الهواء وهذا لا ينظر فيه الى شيء من الحسن والقبح أو
تقيها فقطموا فيها بعدم الحرج والى اختيارية وقسموا الافعال الاختيارية وهى
التي يمكن البقاء والتعيش بدونها كاكل الفاكهة مثلا الى ماتدرك فيه جهة محسنة
أى حسنا شديدا يورث تركه قبحا وذنبا أو ضعيفا بحيث يثاب على الفعل
ولا يعاقب بالترك أو اضعف منه بحيث يأمن العقاب بالفعل والترك أو مقبحة
قبحا شديدا بحيث يعاقب بالفعل أو ضعيفا لا يوجب الحرج بل ترك الاولوية
فينقسم الى الاقسام الخمسة المشهورة أى الوجوب والندب والاباحة والحرمة
والكراهة والى ما ليس كذلك أى ما لم يدرك فيه العقل جهة مقبحة أو محسنة
ولهم فيه قبل الشرع ثلاثة اقوال الاباحة تحصيلها لحكمة الخلق ودفعها للعبث يعنى
لأنه يمكن مباحا لفات فائدة الخلق التى هى انتفاع العبد فصار عبثا والحظر لئلا
يلزم التصرف فى ملك الغير وهو الخالق من غير اذنه والثالث التوقف فى الحكم
بشيء من الاحكام لان نعمة حكما معينا من الجملة ولا يدرك ايها واقع وبذلك
يتضح ان الذين اختلفوا فى اهل الفترة اذا بلغتهم دعوة رسول ما لوجود
الرسالة العامة لابراهيم عليه الصلاة والسلام انما هم اهل السنة الذين قالوا لاحكم
قبل الشرع وان خلافتهم فيهم انما هو بعد ورود الشرع وانداس الشرائع
وجهاهم بالاحكام وان ذلك الخلاف فيما عدا الايمان والكفر ونحوهما مما علم
وجوبه أو حظره أو اباحته ضرورة فى كل الشرائع فلم يقل احد باباحة الكفر
ونحوه ولا بعدم وجوب الايمان وسائر المقائيد بل اتفقوا على تكليف اهل الفترة
بما لا يختلف فيه الرسل فى الدعوة اليه متى بلغت دعوة أى رسول نعم لو فرض
ان بعض اهل الفترة لم تبلغه دعوة رسول أصلا فلا شاعرة وجهور الحنفية مائلون
لعدم تكليف ذلك البعض الذى لم تبلغه دعوة احد من الرسل أصلا لا بالايمان ولا
بغيره كما يعلم مما سبق وتعلم ان المعتزلة جروا على اصلهم فى اهل الفترة لافرق بين
من بلغتهم دعوة احد من الرسل وبين من لم تبلغهم دعوة احد من الرسل وان

والفرض عدم وروده وأما الافعال الاختيارية كأكل الفاكهة وغيرها فهي مباحة
 الخلاف فيما بين المعتزلة انما هو فيما لا يدرك العقل فيه جهة محسنة ولا مقبحة ولذلك
 قال الزركشى التنبيه الثالث من تنبيهات ذكرها في شرح قول صاحب جمع
 الجوامع وحكمت المعتزلة العقل مانصه يتبادر الذهن الى استشكل قول المصنف لهم
 فان الخلاف أيضا يحكى عن جماعة من أصحابنا كابن أبى هريرة وغيره والذي فعله المصنف
 هو الصواب لأن الخلاف المحكى عن أصحابنا في ذلك انما هو لمقتضى الدليل
 الشرعى الدال على ذلك بعد مجئ الشرع للمجرد العقل وليس خلافهم في أصل
 التحسين والتقييد بالعقل وصار الفرق بينهم وبين أصحابنا في هذا الحكم من
 وجوه ثلاثة أحدها أنهم خصوا هذه الأقوال بما لا يقضى العقل فيه بحسن ولا
 قبح وأما ما يقضى فيه العقل بذلك فينقسم الى الاحكام الخمسة ولذلك نسبهم
 أصحابنا الى التناقض في قول من رجح الاباحة أو الحظر لان ذلك عندهم يستند
 الى دليل العقل وفرض المسئلة فيما لم يظهر للعقل حسنه ولا قبحه وأما أصحابنا
 فاقوالهم في جميع الافعال على طريقة الامدى ومن تابعه والثانى أن معتمد
 دليل العقل ومعتمد أصحابنا الدليل الشرعى اما على التحريم لقوله تعالى «يسألونك
 ماذا أحل لهم» ومفهومه أن المتقدم قبل الحل هو الحرمة فدل على أن حكم
 الاشياء كلها على الحظر واما على الاباحة لقوله تعالى «خلق لكم ما فى الارض جميعا»
 وقوله «أعطى كل شئ خلقه ثم هدى» فان هذا يدل على الاذن في الجميع وأما
 الوقف فلتعارض الادلة فهذه المدارك الشرعية الدالة على الحال بعد ورود الشرع
 وأما قبل ورود الشرع فلو لم ترد هذه النصوص لقال أصحابنا لا علم لنا بتحريم ولا
 اباحة ولقالت المعتزلة المدرك عندنا العقل فلا يضر عدم ورود الشرع اهـ . وقال
 الامام الحلي في باب من لم تبلغه الدعوة من منهاجه وانما قلنا ان من كان
 منهم أي أهل الفترة عاقلا مميزا ذا رأي ونظر الا أنه لا يعتد ديناً فهو كافر لانه
 وان لم يكن سمع دعوة نبينا صلى الله عليه وسلم فلا شك أنه سمع دعوة أحد من
 الرسل الذين كانوا قبله صلى الله عليه وسلم على كثرتهم وتناول أزمان دعوتهم
 ووفور عدد الذين آمنوا بهم واتبعوهم والذين كفروا بهم وخالفوهم فان الخبر قد

عند المعتزلة البصرية وبعض الفقهاء أى من الشافعية والحنفية كما قال في المحصول والمنتخب ^(١) ومحرمه عند المعتزلة البغدادية وطائفة من الامامية وأبى على بن أبى

يبلغ على لسان المخالف كما يبلغ على لسان الموافق واذا سمع أى دعوة كانت الى الله فترك أن يستدل بعقله على صحتها وهو من أهل الاستدلال والنظر كان بذلك معرضاً عن الدعوة فكفر والله أعلم وان أمكن أن يكون لم يسمع قط بدين ولا دعوة نبي ولا عرف ان في العالم من ثبت الهاً ومازى أن ذلك يكون فان كان فأمره على الخلاف يعنى في الايمان هل يجب بمجرد العقل أو لابد من انضمام النقل اهـ . قال ابن قاسم وهذا صريح في تكليف كل أحد بالايمان بعد وجود دعوة أحد من الرسل وان لم يكن رسولا اليه وفي تمذيب أهل الفترة بترك الايمان والتوحيد وهذا هو الذى اعتمده النووي في شرح مسلم حيث قال في حديث مسلم ان من مات في الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الاوثان فهو في النار وليس في هذا مؤاخذه قبل بلوغ الدعوة فان هؤلاء كانت بلغتهم دعوة ابراهيم وغيره عليهم الصلاة والسلام اهـ . ومن هذا تعلم أن الخلاف بين أهل الحق وبين المعتزلة انما هو فيمن لم تبلغه دعوة أحد من الرسل أصلاً وان هذا هو المراد من تصوير المسئلة بما قبل جميع الرسل لأنه وجد زمان فيه تكليف وليس فيه أحد من الرسل لأن ذلك خلاف الواقع وان الواقع ان أول الرسل آدم وليس قبله نبي وان الخلاف بيننا وبين المعتزلة غير الخلاف بين أهل السنة أنفسهم في أهل الفترة وان موضوع الخلاف انما هو ما اندرست فيه الشرائع ولم يكن مما اتفقت الشرائع على الحكم فيه كالايان والكفر وقتل النفس وأخذ أموال الناس بغير حق وسائر المظالم الواضحة . ومن هذا تبين أن الخلاف الذى حكاه بين البصرية ومن ذكرهم انما هو بعد البعثة وخاص بأهل الفترة الذين اندرست في زمنهم شرائع من قبلهم وجهلواها على الوجه الذى قدمناه وان الصواب ما صنعته في جمع الجوامع

(١) قال الاسنوي : « وأما الافعال الاختيارية كأكل الفاكهة وغيرها فهي مباحة الخ » هذا كلام غير محرر فان بعض الفقهاء من الشافعية وكذا الحنفية وأبو

هريرة من الشافعية . وذهب الشيخ أبو الحسن الاشعري وأبو بكر الصيرفي من الشافعية الى أنها على الوقف واختاره الامام نضر الدين وأتباعه . فان قيل سيأتى فى آخر الكتاب أن الاصل فى المنافع الاباحة على الصحيح قلنا الخلاف هناك فيما بعد الشرع بأدلة سمعية ولم يحجر المصنف مذهب المعتزلة وقد حرره الآمدي فى الاحكام^(١) وتبعه عليه ابن الحاجب فقال محل هذا الخلاف عندهم فى

على بن أبي هريرة لا يوافقون المعتزلة على وجود شيء من الاحكام قبل البعثة كما علمت وعلى فرض صحة نسبة ذلك الى هؤلاء فهو غفلة عن كون ذلك مفردا على رأي المعتزلة ولذلك قال المحلى فى شرح جمع الجوامع وأشار أى صاحب جمع الجوامع بقوله لهم أي المعتزلة الى ما نقل عن أبي بكر الباقلاني من أن قول بعض فقهاءنا كابن أبي هريرة بالخطر وبعضهم بالاباحة فى الأفعال قبل الشرع انما هو لغفلتهم عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة للعلم بأنهم ما اتبعوا مقاصدهم وان قول بعض أئمتنا كالأشعري بالوقف مراده نفي الحكم فيها والمراد بالأفعال الاختيارية هنا هي التي يمكن التبعيض بدونها والاضطرارية ما لا يمكن التبعيض بدونها . قال شيخنا فسروده أى الضروري بتفاسير كثيرة والمعتمد منها أنه ما تدعو الحاجة اليه بحسب الجبلة والطبيعة لان ما لا قدرة عليه أو المكروه عليه أو الملجأ اليه لا يصح نسبة الحكم اليه فالاختياري والضروري هنا على خلاف المعنى المشهور وهو ان الاختياري ما يتمكن من فعله وتركه والاضطراري عكسه وأما قوله وذهب الشيخ أبو الحسن الاشعري وأبو بكر الصيرفي من الشافعية الى أنها على الوقف فهو وان كان فى الاحكام قبل البعثة لكن مراد الشيخ ابى الحسن الاشعري ومن وافقه من الوقف انتفاء الاحكام ولذلك قال فى جمع الجوامع بل الامر موقوف الى وروده فقال الزركشي عليه وانما قال المصنف بل الامر موقوف الى وروده دفعا لتوهم من ظن ان القول بالوقف غير القول بنفى الاحكام وليس كذلك بل مرادهم بالوقف ان الامر موقوف على ورود الشرع وان الحكم منتف مالم يرد الشرع « اه »

(١) قال الاسنوى « ولم يحجر المصنف مذهب المعتزلة وقد حرره الآمدي

الخ » أقول كما ان المصنف لم يحجر مذهبهم كذلك هو لم يذكر الخلاف بيننا

الافعال التي لادلالة للعقل فيها على حسن ولا قبح فازاقتضى ذلك انقسمت الى الاحكام الخمسة لان ما يقضى العقل بحسنه ان لم يترجح فعله على تركه فهو المباح وان ترجح نظر ان لحق تاركه الذم فهو الواجب والا فهو المنسذوب وما يقضى العقل بقبحه ان لحق فاعله الذم فهو الحرام والا فهو المكروه . وقوله « وفسره الامام » أى فسر الامام نحر الدين هذا التوقف الذي ذهب اليه الشيخ بعدم الحكم أى لاحكم في الافعال الاختيارية قبل الشرع^(١) فبحث المصنف معه في هذا فقال الاولى أن يفسر بعدم العلم بالحكم أى لهاحكم ولكن لانعلمه بعينه ولا يفسر بعدم الحكم لان الحكم قديم عند الاشعري ثابت قبل وجود الخلق فكيف يستقيم تقيمه بعد وجودهم وقبل البعثة والضمير في قوله عنده يعود الى الاشعري وفي بعض الشروح أنه عائد الى الامام وهو مردود لان تفسير القول راجع الى مقتضى قاعدة قائله لاقاعدة مفسره . ثم ان المصنف

وبينهم في الافعال كلها في هذا المذهب الذي حرره الآمدي وهو الذي جاء فيه هذا الفرع الذي ذكره القرم على طريق التنزيل بل ذكر خلافا آخر وهو الخلاف الخاص بالمعتزلة في احكام الافعال غير الضرورية بالمعنى السابق اذا لم يدرك فيها جهة محسنة أو مقبحة أو تقيهما ونسب فيه اقوالا لبعض ائمة أهل السنة خطأ كما تقدم

(١) قال المصنف « وفسره الامام بعدم الحكم » قال الاسنوى « أى لاحكم في الافعال الاختيارية قبل الشرع الخ » قد علمت انهما طريقان واننا اذا نظرنا الى الحكم الحادث الذي جاء به الخطاب اللفظي أو هو الحكم المتعارف عند الاصوليين يراد من التوقف عدم الحكم وانتفاؤه قبل الشرع واذا نظرنا الى الحكم الازلي باعتبار اقتضائه الفعل أو الكف يراد من التوقف عدم العلم بالاحكام قبل الشرع لانها لاتعلم الا من طريق الخطاب اللفظي عندنا وعند المعتزلة يمكن ان يعلم من طريق العقل بان يدرك مصلحة أو مفسدة في الافعال الاختيارية على الوجه الذي قلناه وقاله الآمدي

استشعر سؤالاً على هذا البحث فأجاب عنه^(١). وتقرير السؤال أن يقال تعلق الحكم بالأفعال الاختيارية حادث فيجوز أن يكون مراد الامام بعدم الحكم قبل البعثة عدم التعلق كما تقدم مثله في أول الكتاب في قولنا حلت المرأة بعد أن لم تكن أن معناه حدث تعلق الحل لا الحل نفسه . والجواب أن التعلق لا يتوقف على البعثة أيضاً عند الأشعري لجواز التعلق قبل الشرع وإن لم يعلم المكلف اذ غاية ما يلزم منه أنه تكليف بالحال وهو جائز على رأيه كما سيأتي . هذا حاصل كلام المصنف . فأمّا قوله وفسره الامام بعدم الحكم فممنوع فإن عبارته في أول هذه المسئلة^(٢) ثم

(١) قال الاسنوى « ثم ان المصنف استشعر سؤالاً الخ » أقول السؤال حق والكلام اما في الحكم المتعارف عند الأصوليين من الاشاعة أو في الحكم الفقهي كما هو عند الحنفية والمعتزلة وكلاهما حادث ومنتف قبل البعثة وعليه بنى الامام تفسيره واما قوله والجواب ان التعلق لا يتوقف على البعثة ايضاً الخ فنقول ان اراد التعلق التنجيزي بنزول الوحي ووجود البعثة فغير مسلم وهذا التعلق لا يجوز ان يكون قبل البعثة وان اراد التعلق المعنوي قبل البعثة فهذا لا يتعلق به التكليف ولا توجد به الاحكام التكليفية والا لكان لله حكم تكليفي قبل البعثة ونحن لا نقول به وقد علمت حقيقة الحال في ذلك

(٢) قال الاسنوى « فاما قوله وفسره الامام بعدم الحكم فممنوع فان عبارة الامام في أول هذه المسئلة الخ » أقول نعم ان عبارة الامام في أول هذه المسئلة هي كما قال الاسنوي لكن هذا الذي قاله الامام هو بيان لمعنى الوقف في ذاته وانه يحتمل هذا وهذا وذلك لا ينافي ان مراد الأشعري من الوقف هو الاحتمال الاول وهو انتفاء الحكم ولذلك اختار الامام في آخر المسئلة تفسيره بعدم العلم فقال وعن الاخير ان مرادنا بالوقف انا لا نعلم الخ فإشار الامام الى أن اختيار الأشعري غير ما يختاره هو وليس ذلك الا تفسير التوقف بعدم الحكم ولا يمكن ان يكون المراد بالتوقف انا لا تدري هل هناك حكم ام لا لاننا قاطعون بعدم الحكم قبل البعثة لامتداد وجود الحكم وعدمه وقاطعون بان تفسير الوقف اما بمعنى انتفاء الحكم او بمعنى عدم العلم به على

هذا الوقف تارة يفسر بأنه لاحكم وهذا لا يكون وفقاً بل قطعاً بعدم الحكم وتارة بأننا لاندري هل هناك حكم أم لا وان كان هناك حكم فلا ندري أنه اباحة أو حظر . هذه عبارته وليس فيها ههنا اختيار شيء من هذه الاحتمالات التي نقلها . ثم انه في آخر المسئلة اختار تفسيره بعدم العلم فقال وعن الاخير أن مرادنا بالوقف أنا لانعلم أن الحكم هو الحظر أو الاباحة هذا لفظ الامام في المحصول بحروفه وذكر مثله أيضاً في المنتخب ولعل الذي أوقع المصنف في هذا الغلط هو صاحب الحاصل فانه قال في اختصاره للمحصول ثم التوقف مرة يفسر باننا لاندري الحكم ومرة بعدم الحكم وهو الحق هذه عبارته . وأما قوله والاولى أن يفسر بعدم العلم فعبارة غير مفهومة للمراد ^(١) لانها تحتمل ثلاثة

معنى انتفاء الطريق والدليل الذي يوصل اليه اذ لا طريق يوصل الى العلم به الا الخطاب اللفظي وزول الوحي عند البعثة وليس هناك تفسير ثالث لاننا نقطع بعدم الحكم فلا غلط لافي كلام المصنف من هذا الوجه ولا في كلام الحاصل ولذلك قال صاحب الحاصل ثم التوقف مرة يفسر باننا لاندري الحكم ومرة بعدم الحكم وهو الحق . اهـ . فإشار صاحب الحاصل الى ان تفسير التوقف بعدم الحكم هو الحق وانه مراد الاشعري لعدم امكان ارادة تفسيره باننا لاندري الحكم لمنافاته لما هو معلوم من الاشعري وغيره من ان أهل الحق قاطعون بانتفاء الحكم التكليفي قبل البعثة فلا اعتراض ولا غلط لامن المصنف ولا من صاحب الحاصل وانما هما طريقان كما علمت وما لهما واحد وهو نفي الاحكام التكليفية قبل البعثة لانه لا تكليف الا بعد العلم ومتى انتفى العلم انتفى التكليف فلا حكم تكليفياً قبل البعثة بلا خلاف بين أهل الحق

(١) قال الاسنوى « وأما قوله والاولى أن يفسر بعدم العلم فعبارة غير مفهومة الخ » أقول عبارته مفهومة واضحة وقد بينها هو أي لها حكم ولكن لانعلمه بعينه ومعنى هذا ان الحكم وان كان في كل فعل قديماً ولكن لا يعلم منه بعض بخصوصه الا بالبعثة وان الكلام النفسي وان كان موجباً للحكم المطلق لكن لا يكون الحكم مميزاً مشخصاً الا بالتملق بالالفاظ المخصوصة الى آخر ما قدمناه

أمور : أحدها أنا لا نعلم هل فيها حكم أم لا . الثاني أن نعلم أن هناك حكماً ولكن لا نعلمه بعينه . الثالث أن نعلم أيضاً أن هناك حكماً ولكن لا نعلم تعلقه بفعل المكلف فاحتملت العبارة أن يكون المراد اما عدم العلم به أو بتعيينه أو بتعلقه فأما الاول فلا يصح ارادته وأما الثالث فكذلك أيضاً لأنه لو احتمل توقف التعاق على البعثة لصح الاعتراض المتقدم الذى استشعره فأجاب عنه وهو عنده باطل . وحاصله أن الذى حاول ارشاد الامام اليه قد ذكره الامام بعينه بعبارة أخرى هي أحسن من عبارته . وأما قوله ولا يتوقف تعلقه الخ فضعيف لأنه لا يلزم من تجويزه التكليف بالمحال أن يكون التعاق سابقاً على البعثة لأنه لو لم من ذلك لكان يلزم أن يكون التكليف بالمحال واجباً عنده وهو باطل بل قام الدليل على أن هذه الصورة من المحال لم تقع وهو قوله تعالى « وما كنا معذبين » الآية . ثم ان هذا من باب تكليف المحال لا من التكليف بالمحال وستعرف الفرق بينهما في تكليف الغافل

قال « احتج الاولون بأنها انتفاع خال عن أمارة المفسدة ومضرة المالك فتباح كالاستغلال بمجدار الغير والاقتماس من ناره وأيضاً المآكل اللذيذة خلقت لغرضنا لا امتناع العبث واستغنائه وليس للاضرار اتفاقاً فهو للنفع وهو

عن مسلم الثبوت والمولوى عبد الحق وكشف المبهم فنختار الثالث وانما لا نعلم تعلقه بفعل المكلف وقد علمت ان الاعتراض حق وانهما طريقان وان ما لهما واحد وان التعلق في جواب المصنف يتعين أن يحمل على التعلق الازلى وان ذلك كاف في تحقق الحكم المطابق وان غاية ما يلزم منه انه تكليف بالمحال وهو جائز عنده وذلك يدل على ان جوابه مبني على التكليف جوازاً لا وقوفاً وهو جواب صحيح في ذاته وانما يكون الرد عليه بأنه خارج عن موضوع الكلام لان موضوع الكلام انما هو في التكليف وقوفاً فالاعتراض المتجه على المصنف هو ما أشار اليه الاسنوى بقوله وأما قوله ولا يتوقف تعلقه الخ لما علمت ان الكلام في التكليف الوقوعى ولا يلزم من جواز التكليف بالمحال أن يقع ذلك التكليف ويكون التعلق التنجيزي سابقاً على البعثة الى آخر ما قاله

أما التلذذ أو الاغتناء أو الاجتناب مع الميل أو الاستدلال ولا يحصل الا بالتناول . وأجيب عن الاول بمنع الاصل وعليه الاوصاف والدوران ضعيف . وعن الثاني أن أفعاله لا تعمل بالفرض وان سلم فالحصر ممنوع . وقال الآخرون تصرف بغير إذن المالك فيحرم كما في الشاهد ورد بأن الشاهد يتضرر به دون الغائب « أقول احتجت المغزلة البصرية على اباحة الاشياء قبل ورود الشرع ^(١) » بوجوبين : أحدهما أن تناول الغائبة مثلاً انتفاع خال عن أمارات المفسدة لان الفرض أنه كذلك وخال عن مضرة المالك لان مالكة هو الله تعالى وهو لا يتضرر بشيء فيكون مباحاً قياساً على الاستغلال بمجدار الغير والاعتباس من ناره بغير إذنه فانه أيسر لكونه انتفاعاً خالياً عن أمارات المفسدة ومضرة المالك فله وجدنا الاباحة دائمة مع هذه الاوصاف وجوداً وعدماً دل ذلك على أنها علة لها لان الدوران يدل على العلية . ثم ان هذه الاوصاف التي حكمنا بأنها علة للاباحة وجدناها في مسئلتنا فحكمنا باباحتها . وانما قال عن أمارات المفسدة ولم يقل عن المفسدة لان العبرة في القبح انما هو بالمفسدة المستندة الى الامارة فاما المفسدة الخالية عن الامارة فلا اعتبار بها ألا ترى أنهم يلومون من جلس تحت حائط مائل وان سلم دون الحائط المستقيم وان وقعت عليه والتمثيل بالاعتباس فاسد لان الاعتباس هو اخذ جزء من النار وهو لا يجوز بغير الاذن قطعاً . قال الجوهري القبس شعلة من نار وكذلك المقباس يقال قبست منه ناراً اقبس قبساً فأقبسني أي اعطاني منه قبساً وكذلك اقبست منه ناراً هذا لفظه بحروفه فكان الصواب أن يقول والاستضاءة بناره وشبهه ولذلك لم يذكر الامام هذا المثال وانما ذكره صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليه وأما التمثيل بالاستغلال فليس مجمعاً عليه بل فيه خلاف في مذهبنا حكاه الامام في النهاية في كتاب الصالح في الجدار لما لسين يقع فينفرد أحدهما ببناؤه . الدليل الثاني ان الله تعالى خلق الماء كل اللذينة لغرضنا اذ لو كان لا لغرض البتة لكان عبثاً وهو على الله تعالى محال ولو كان لغرض راجع اليه لكان مفتقراً

(١) قال الاسنوي « أقول احتجت المغزلة البصرية الخ » هذا الاستدلال

قرينة على ان موضوع الخلاف انما هو فيما لم يدرك فيه العقل مصلحة ولا مفسدة

اليه والباري سبحانه وتعالى مستغن عن كل شيء فتعين أن يكون لغرضنا وذلك الغرض ليس هو الاضرار بالاتفاق من العقلاء فتعين أن يكون خلقها للنفع وذلك النفع اما ان يكون دنيوياً كالتلذذ والاغتذاء أو دينياً عملياً كالاكتساب مع الميل لكون تناولها مفسدة فيستحق الثواب باجتنبها كالخمر أو دينياً علمياً كالاستدلال بها أي بشهوى طعومها على كمال قدرة الله تعالى كما قال في الحاصل وذلك كله لا يحصل الا بالتناول أما الاول والثاني والرابع فواضح وأما الثالث فلأن ميل النفس الى الشيء انما يكون بعد تقدم ادراكه فلزم من ذلك كله أن يكون الغرض في خلقها هو التناول لانا قررنا أن الخلق لغرض وان الغرض هو نفعنا وان النفع محصور في الاربعة وان الاربعة لا تحصل الا بالتناول فينتج ان الخلق لاجل التناول واذا كان كذلك كان التناول مباحاً ﴿واعلم﴾ ان ذكر الاغتذاء في هذا التقسيم مفسد لان الاغتذاء لا يحرم قطعاً لكونه مضطراً الى تناول ما يغذيه كما قدمناه في اول المسألة فالصالح للاغتذاء ليس مما نحن فيه فلم يبق الا الثلاثة الاخيرة لا جرم أن الامام لم يذكر هذا القسم في المحصول ولا في المنتخب نعم ذكره صاحب الحاصل فتنبه المصنف عليه . وقوله « وأجيب عن الاول » أي الجواب عن الدليل الأول وهو القياس على الاستتلال والاعتباس بجامع الانتفاع المذكور من وجهين أحدهما لا نسلم أن الأصل المقيس عليه وهو الاستتلال والاعتباس مباح قبل الشرع لانه فرد من أفراد المسألة وإباحته الآن انما تثبت بالشرع والكلام فيما قبل الشرع لا فيما بعده . الثاني سلمنا اباحة الأصل المقيس عليه لكن لا نسلم أن العلة في إباحته هو هذه الاوصاف وهو الانتفاع الخالي عن أماراة المفسدة ومضرة المالك والقياس انما يصبح عند اشتراكهما في العلة . فان قيل وجدنا الاباحة دائرة مع هذه الاوصاف وجوداً وعدمها أي متى وجدت هذه الاوصاف وجدت الاباحة ومتى عدت عدت فدل ذلك على أنها هي العلة . فالجواب أن دلالة الدوران على كون الوصف علة للشيء الذي دار معه دلالة ضعيفة على ما سيأتى في القياس لان الراجح أنها ولا يكون من ضروريات المعيشة كما تقدم عن الآمدي وقدمناه عن غيره أيضاً

لا تقيد القطع بل الظن . وفي هذا نظر لان الدوران يفيد القطع بالعلية عند المعتزلة كما نقله صاحب الحاصل وغيره فقوله بمنع الأصل أى المقيس عليه وقوله وعلية الاوصاف أى وبمنع علية الاوصاف وهى كونها علة وقوله والدوران ضعيف جواب عن سؤال مقدر قال التبريزى فى مختصر المحصول المسمى بالتنقيح القياس على الاستقلال وشبهه فاسد اذ لا تصرف فيه البتة ولذلك يصح من المالك المنع منها بخلاف ما نحن فيه قال ثم انه معارض بأنه تصرف فى ملك الغير بغير اذنه لا ضرر فيه على المالك فكان حراما كمنقل الحديد من موضع الى موضع وشبهه مما لا ضرر فيه البتة . وقوله « وعن الثانى » أى والجواب عن الدليل الثانى وهو قولهم ان الله تعالى خلق المأكّل اللذيذة لغرضنا من وجهين : أحدهما أن أفعال الله تعالى لا تعلل بالاغراض وهذا الكلام من المصنف يحتمل نفى التعليل مطلقاً ونفى التعليل بالغرض أى لا نسلم أن الله تعالى يجب عليه تعليل أحكامه بل له أن يفعل ما شاء من غير فائدة ومنفعة أصلاً كما نقلناه عن المحصول فى القرع قبله أو معناه لا نسلم بصحة اطلاق الغرض فى حق الله تعالى وان كان فعله لا بد فيه من مصلحة لنا . الثانى سلمنا صحة تعليله بالغرض لكن لا نسلم أن الغرض محصور فى الاربعة التى ذكروها فانهم لم يقيموا حجة على الحصر ونحن نتبرع (*) فنقول يجوز أن يكون الغرض فى خلقها هو التنزه بمشاهدتها أو الاستنشاق بروائحها أو الاستدلال على معرفة الصانع باختلاف ألوانها وأشكالها الغريبة . والجواب الاول فيه نظر لان الكلام فى هذين الفرعين انما هو بعد تسليم أن العقل يحسن ويقبح ومع تسليمه تجب مراعاة المصالح والمفاسد ويمتنع الخلق لالمعنى . وهذان الجوابان ذكرهما صاحب الحاصل فتبعه المصنف عليهما ولم يجب الامام بشيء منهما وانما أجاب بالنقض بخلق الطومر المهلكة وذلك يدل على أن الغرض ليس محصوراً فى النفع بل قد يكون خلقها للاضرار . ولم يرتض صاحب النصصيل

وان الخلاف فى ذلك خاص بالمعتزلة لان جميع استدلالاتهم مبناه الجهات العقلية وجوداً وعدمًا وتعارضاً ولم يحوموا فى استدلالهم هذا حول الادلة السمعية

هذا الجواب الذي ذكره الامام قال لانه يمكن الانتفاع بالمؤذى بالتركيب مع ما يصلحه . ثم أجاب بجوابين : أحدهما منع الحصر كما تقدم . والثاني أنه يمكن معرفته بتناول واقع في غير حال التكليف كالواقع في حال الصغر أو السهو ونحن لا نسمى فعل غير المكلف مباحا . فنلخص من هذه الاجوبة كلها أن نقول لا نسلم أنه خلقها لغرض . سلمنا ذلك لكن لا نسلم أنه خلقها للنفع فقد يكون الغرض هو الاضرار كالسموم سلمنا أنه دفع فلا نسلم الحصر في الاربعة سلمنا انحصاره لكن لا يدل على الاباحة لجواز معرفته بفعل الصغير وشبهه . وقوله « وقال الآخرون » يجوز فيه فتح خائنه وهو ظاهر وكسرها لانه قسيم قوله احتج الأولون . وحاصله أن القائلين بالتحريم احتجوا بأنه تصرف في ملك الله تعالى بغير اذنه فيحرم قياساً على الشاهد وهم المخلوقات . ورد هذا القياس بالفرق وهو أن الشاهد يتضرر بذلك دون الغائب سبحانه وتعالى . وهذا الجواب أخذه المصنف من الحاصل * وأجاب الامام بمعارضة هذا الدليل بالدليل الدال على الاباحة وهو القياس على الاستقلال والاول أحسن

قال « تنبيه * عدم الحرمة لا يوجب الاباحة لان عدم المنع أعم من الاذن » أقول هذا جواب عن سؤال مقدر ^(١) أورده الفريقان على القائلين بالتوقف

(١) قال المصنف « تنبيه * عدم الحرمة لا يوجب الاباحة لأن عدم المنع أعم من الاذن » قال الاسنوي « هذا جواب عن سؤال مقدر » الى آخر ما أطال به أخذنا ورداً واعتراضاً وجواباً . وأقول هذا السؤال لا ورود له أصلاً على القائلين بالتوقف في الاحكام قبل البعثة المفسر بعدم العلم بالحكم أو نفي الحكم فيها بناء على مذهبهم انه لا حكم قبل الشرع فهذا السؤال وما قيل جواباً عنه انما هو وارد على المعتزلة القائلين بالوقف بمعنى الحيرة وان هناك حكماً قبل الشرع ولكن لما لم يدركوا مصلحة ولا مفسدة ولا تقيهما والفعل عندهم في الواقع لا يخلو عن هذه الاحتمالات الثلاثة احتاروا ولم يدروا ماهو الحكم من الحظر والاباحة فاعترض عليهم الفريقان القائلان بالاباحة أو بالحظر فقالوا هذه الافعال ان كانت ممنوعة منها الخ ومن هذا تعلم ان هذا السؤال لم يورده هذان الفريقان

بمعنى أنه لا حكم فقالوا هذه الافعال ان كانت ممنوعة منها فتكون محرمة والا فتكون مباحة ولا واسطة بين النفي والاثبات . وأجاب عنه في المحصول بوجهين : أحدهما أن مرادنا بالتوقف اننا لا نعلم أن الحكم هو الحظر أو الاباحة فسقط السؤال والجواب (١) * الثاني وهو على تقدير أن يفسر الوقف بعدم الحكم فنقول أما

على القائلين بالتوقف بمعنى أنه لا حكم لأن القائلين بالوقف بهذا المعنى هم الاشعري وسائر اهل الحق كما علمت ومن هذا تعلم ان جواب المصنوع عن هذا السؤال بوجهيه الاول ملاق للسؤال ودافع له وحاصله اننا نقول ان هناك حكماً في الواقع لكن لا نعلم ماهذا الحكم فنحن لا نقول بالواسطة وأما قوله والجواب الثاني الخ فالمراد من تفسير الوقف فيه بعدم الحكم أي عدم الحكم المعلن واذا لم يكن هناك حكم معين لاحظر ولا اباحة فلا حل ولا اذن بمعنى الاذن العقلي وهو العلم بانتفاء المصلحة والمفسدة في الفعل فالموجود حينئذ هو المنع وهو لا يقتضي اباحة وبناء على ذلك يقول هذا القائل للمعترضين عليه أما قولكم ان كانت هذه التصرفات ممنوعة منها فتكون محرمة فنحن نساهم ولكن المفروض اننا لا نعلم هذا المنع لعدم علمنا بما يدل عليه من المفسدة في الفعل فالموجود عدم الحرج فقوله واذا لم تكن ممنوعة منها فتكون مباحة غير مسلم لان عدم المنع من الفعل أهم من الاذن فيه الى آخر ما قبل فهو ملاق للسؤال أيضاً ومرادنا بالاذن هنا هو الاذن العقلي كما تقدم فقول الاسنوي وفيما قاله نظر اه فيه نظر فانه متى كان المراد بالاباحة من الاباحة في هذه الصورة هو الاباحة العقلية كان المراد من الاذن هو الاذن العقلي الذي يدركه العقل بواسطة ما يدركه في الفعل من انتفاء المصلحة والمفسدة في الفعل وأما الاباحة بمعنى عدم المنع فهي مقابلة للاباحة الشرعية بمعنى الاذن من قبل الشارع بالخطاب اللفظي وللاباحة العقلية بمعنى الاذن من قبل الشارع أيضاً بما أدركه العقل في الفعل من انتفاء المصلحة والمفسدة

(١) قال الاسنوي «وأجاب عنه في المحصول بوجهين أحدهما ان مرادنا بالوقف اننا لا نعلم ان الحكم هو الحظر أو الاباحة فسقط السؤال والجواب» وهذا الجواب

قولكم ان كانت هذه التصرفات ممنوعاً منها فتكون محرمة فانه مسلم وأما قولكم

يدل على ان المراد بالوقوف هنا غير المراد بالوقوف في كلام الاشعري سواء فسرناه بعدم الحكم أو عدم العلم بالحكم وان هذا الخلاف خاص بالمعتزلة فيما بينهم ولا مدخل لأهل الحق فيه فذكر قول الاشعري وغيره من أهل الحق في هذا الخلاف غلط والحاصل ان ما قدمناه عن الزركشي وغيره ان معتمد أهل الحق في الخلاف الخاص بهم فيما يتعلق بأهل الفترة فيما اندرس من الشرائع الفرعية هو الدليل السمعى وعلى ذلك يكون نسبة القول بالاباحة الى كثير من الشافعية وأكثر الحنفية كما في التقرير شرح التحرير وفي شرح المنهاج للسنوى نقلاً عن المحصول والمنتخب ونسبة القول بالخطأ أيضاً الى بعض الحنفية والشافعية كما في التقرير على التحرير ونسبة القول بالتوقف الى الامام الرازى والسيضاوى وابن الحاجب والعضد وكشف البردوى وانه قول بعض الحنفية منهم أبو منصور الى آخر ما قاله ابن أمير حاج وانه مذهب الاشعري الى آخر ما ذكره السنوى هنا كل ذلك انما هو على مقتضى الدليل الشرعي بعد مجيء الشرع على الوجه الذي بينه الزركشي وأن الصواب ان خلاف المعتزلة على الاقوال الثلاثة انما هو قبل الشرع فيما لا يدرك فيه للعقل جهة محسنة أو مقبحة أو تفهما ولا يكون ضرورياً للمعيشة وان خلاف أصحابنا أيضاً انما هو في الافعال كلها الفرعية اذا اندرست أحكامها وجهلها أهل الفترة واما الافعال قبل الشرع فالصواب ان المراد بالتوقف المنقول عنهم فيها نفي الحكم كما أشار الى ذلك صاحب جمع الجوامع بقوله بل الامر موقوف الخ وصرح به الزركشي والمحلى وليس المراد بالتوقف ما هو بالمعنى المنقول عن المعتزلة الذي هو توقف حيرة فتعقل لتعرف ان ما قاله السنوى وغيره مما لا يخالف ما قلناه غلط وغلط يجب اجتنابه وأما الكلام على هذه الأدلة فقد قدمنا ما فيه الكفاية فلا نعيده ومتى راجعت ما قلناه وما قاله السنوى فيها تعرف بالتأمل التام ما هو الغث والسمين في كلام السنوى ان كنت أهلاً للتأمل والا فعليك السلام . وما تركنا تفصيل الكلام في ذلك الا خوفاً للتطويل ولتشجيع ذهرك لى يتعب قليلاً في تمييز الخطأ من الصواب بعد أن فتحنا لك الباب

إذا لم تكن ممنوعاً منها فتكون مباحة فغير مسلم لأنه قد يوجد عدم المنع من الفعل ولا توجد الاباحة بدليل فعل غير المكلف كالنأثم فإنه ليس ممنوعاً منه ومع ذلك لا يسمى مباحاً لأن المباح هو الذى أعلم فاعله أو دل بأنه لا حرج فى فعله ولا فى تركه فإذا لم يوجد هذا الاذن لا يوجد الاباحة . فتلخص أن عدم المنع من الفعل أعم من الاذن فيه لأنه قد يوجد معه وقد لا يوجد والاعم لا يستلزم الاخص فيكون عدم الحرمة لا يستلزم الاباحة فيصح تفسير الوقف بعدم الحكم . وفيما قاله نظر لأن المراد من الاباحة فى هذه الصورة هو الاباحة العقلية وهى عدم المنع لا الاباحة الشرعية حتى يقال لا بد فيها من الاذن . واعلم أن المصنف لم يتعرض لمن يرد عليه السؤال ^(١) ولا لكيفية إرادته وقد ظهر أنه

(١) قال الاسنوى « واعلم أن المصنف الى آخره » قد علمت أن من يورد عليه السؤال ثم فريق المعتزلة القائلون بالوقف فى هذه الافعال التى لم يدرك العقل فيها مصلحة ولا مفسدة ولا نفيهما وليست هى ضرورية للعيشة وان معنى الوقف هو الحيرة وعدم الوقوف على الحكم المعين فيها لعدم ادراك العقل فيها ما يقتضى حكماً معيناً وان كان فيها فى الواقع ونفس الامر حكم معين ومن هذا تعلم أن هذا السؤال غير وارد من أصله على من فسر الوقف بعدم الحكم أى انتفائه اصلاً فى جميع الافعال لا فى مخصوص تلك الافعال التى وقع فيها خلاف المعتزلة ولا على من فسر الوقف بعدم العلم بالحكم بمعنى عدم وجود طريق يوصل الى العلم به لأنه لا طريق لذلك الا الخطاب الذى لا يوجد قبل البعثة وانما أوقع الاسنوى فى هذا الخلط والغلط هو مجاراة المصنف فى إيراد الوقف الذى قاله الاشعرى وسائر أهل الحق فى الخلاف الذى بينهم وبين المعتزلة فى جميع الافعال قبل البعثة بدل الوقف الذى قاله المعتزلة فى هذا الخلاف الخاص بهم فى بعض الافعال قبل البعثة على ما قلنا ولبيان هذا الغلط والخلط قال فى جمع الجوامع وحكمت المعتزلة العقل فان قضى الى أن قال فان لم يقض العقل بشئ وساق هذا الخلاف الخاص بالمعتزلة وحاصله أن العقل قاض فى جميع الافعال الا أنه تارة يقضى بحكم معين بأن ادرك مصلحة أو مفسدة أو انتفاءهما وتارة لا يقضى بخصوصه لخصوصه بحكم معين بأن

لا يرد من أصله على المصنف لأمرين أحدهما أنه لم يصرح باختيار الوقف الثاني، أنه فسر الوقف بعدم العلم ولا يرد أيضاً على الإمام في الحقيقة لما تقدم لك من كونه يختار التفسير بعدم العلم أيضاً . وحاصله أنه إيراد على تفسير لم يرتضه عن قائل غلط في نسبته إليه كما تقدم لمذهب لم يخبره . وقد التبس المقصود على كثير من شراح هذا الكتاب فاجتنب ما وقعوا فيه من الوهم

قال : « الفصل الثاني - في المحكوم عليه

وفيه مسائل

الاولى * المعدوم يجوز الحكم عليه ^(١) كما انا مأورون بحكم الرسول عليه

لم يدرك ما ذكر بل بعمومه لعموم الدليل فأدلة المعتزلة في موضع الوفاق وهو أحكام الافعال الاختيارية التي أدرك فيها مصلحة أو مفسدة أو انتفاءها وفي موضع الخلاف وهي الافعال الاختيارية التي لم يدرك فيها شيئاً مما ذكر مأخوذة من طريق العقل لا من طريق الشرع على كل حال

(١) قال المصنف « الاولى المعدوم يجوز الحكم عليه الى آخره » أقول هذه المسألة خلافية والخلاف فيها مبنى على خلاف آخر بين العلماء القائلين بثبوت الكلام النفسى في أنه هل وهو في الازل يسمى خطاباً أولاً . قال أبو اسحاق الشيرازى في كتاب الحدود وابن القشيري في المرشد ذهب المتقدمون من أصحابنا الى أنه لا يسمى خطاباً وأمرأ ونهياً في الازل وانما يسمى بذلك فيما لا يزال عند وجود المخاطب وحدوث التسمية لا يوجب حدوث المسمى ولا تغيير صفته في نفسه ألا ترى أن الرجل يصير أباً وعماً وزوجاً بعد ان لم يكن مسمى بشيء من ذلك ولم تتغير ذاته ولا صفته في نفسه بذلك وانما يحدث الابن وابن الأخ والزوجة يستحق أن يسمى بهذه الاسماء حقيقة فعلى هذا كل خطاب كلام ولا ينعكس لان هذه الصفة التقسيمية تسمى كلاماً في الازل ولا تسمى خطاباً على هذا . وقال المتأخرون يسمى خطاباً بشرط حدوث المخاطب أي باعتبار من علم الله أنه سيوجد من المخاطبين قال ابن القشيري وهو قول الاشعري وهو الصحيح

وذكر بعضهم أن الخلاف لفظي لأن الطلب الازلي انما هو طلب بالصلاحية لا بالتعلق اذ الكلام الازلي في نفسه على صفة الاقتضاء ممن سيوجد فاذا وجد تعلق به الاقتضاء بالفعل فيكون اقتضاء بالفعل وهذا يسمى اقتضاء حقيقة والاول يسمى اقتضاء مجازاً ومنهم من قال ان الخلاف معنوي مبني على الخلاف في تفسير الخطاب فمن فسره بالكلام الذي يقصد به افهام من هو متبني لفهمه في الحال قال لا يسمى خطاباً ومن فسره بالكلام الذي يقصد به الافهام في الجملة أطلقه عليه والحق أن الخلاف معنوي

ومما يفرع عليه ان الكلام حكم في الازل أو يصير حكماً فيما لا يزال وهذه المسئلة يتفرع عليها أن الامر يتعلق بالمعدوم تعلقاً معنوياً أولاً فن قال يسمى خطاباً في الازل قال انه حكم في الازل وان الامر يتعلق بالمعدوم تعلقاً معنوياً ومن تقي التسمية في الازل تقي كونه حكماً في الازل ونفي تعلق الامر بالمعدوم وفعروا على هذا الخلاف أيضاً أن الكلام النفس في الازل لا يتنوع الى أمر ونهي وغيرها بذلك قال الجمهور لعدم من يتعلق به هذه الاشياء اذ ذاك وانما يتنوع اليها فيما لا يزال عند وجود من يتعلق به فتكون الانواع حادثة مع قدم المشترك بينها كصفات الافعال . وذهب الاشعري الى تنوعه في الازل اليها بتنزيل المعدوم الذي سيوجد منزلة الموجود وهو الاصح والمراد بالانواع الانواع الاعتبارية أي عوارض لا يجوز خلوه عنها تحدث بحسب التعلقات على كلا القولين ليكون صفة واحدة قائمة بذاته تعالى كالعالم والقدرة وسائر صفاته تعالى فمن حيث تعلقه في الازل أو فيما لا يزال بشيء على سبيل الاقتضاء لفعله يسمى أمراً أو تركه يسمى نهياً وعلى هذا القياس كذا لخصه الجلال . وحاصل الثلاثة أن من قال انه يتنوع في الازل الى ما ذكر سماه حكماً وقال بتعلقه بالمعدوم بناء على تنزيل المعدوم الذي سيوجد بمنزلة الموجود ومن قال أنه لا يتنوع في الازل الى ما ذكر لم يسمه حكماً وقال بعدم تعلقه بالمعدوم بناء على عدم وجود المخاطب اذ ذاك هذا ملخص ما قالوه في هذه المسائل الثلاث . ونقول ان لفظ كلام الله تعالى

يطلق تارة ويراد منه الصفة القائمة بذات مولانا وهي صفة واحدة يقال فيها كل ما قيل في سائر الصفات وهذه الصفة تضاد الخرس الباطني ويقربها لفهم الحوادث ملكة الكلام التي تقوم بالنار أو الشاعر التي هي ضد الخرس الباطني أيضا وتارة يطلق ويراد منه الكلمات النفسية المرتبة ترتيباً لا تعاقب فيه ولا انقضاء باعتبار وجودها الازلي العلمي والتعاقب والتجدد انما هو في وجودها اللفظي والكلام النفسي بهذا المعنى يتحد مع الكلام اللفظي ذاتاً وقد قدمنا في تعريف الحكم أن تعلق الكلام النفسي بهذا المعنى تعلق دلالة لا تعلق تخصيص كما هو تعلق الارادة ولا تعلق تأثير كتعلق القدرة فلا يتصور فيه تعلقان أحدهما صلوحى والآخر تنجزى حادث بل هو تعلق واحد ازلا وفيما لا يزال لا يتجدد فيه ولا حدوث وان الذي يتجدد هو بعثة الرسل ووجود هذا الكلام النفسي بوجوده اللفظي وانزاله عليهم بطريق الوحي لفظاً ومعنى كالقرآن أو معنى فقط كالأحاديث قدسية كانت أو نبوية ووجود المكلف بشروط التكليف وكما أن الكلام اللفظي يسمى خطاباً باعتبار دلالاته على معناه وان لم يوجد مخاطب بالفعل وقت وجوده ولا توجيهه لأحد كذلك لاشبهة في أن الكلام النفسي بمعنى الكلمات النفسية انما يسمى خطاباً باعتبار دلالاته على المعنى الذي دل عليه الكلام اللفظي المتحد معه ذاتاً وذلك لا يتوقف أصلاً على وجود مخاطب ولا على توجيهه لا حد لا حقيقة ولا تنزيلاً وانما الذي يتوقف على وجود المخاطب حقيقة أو تنزيلاً هو الخطاب بالمعنى المصدري وليس الكلام فيه اتفاقاً وأما الكلام النفسي بمعنى الصفة الواحدة القائمة بذات مولانا كما سبق فهذه لا تنوع ولا تكثر فيها بل هي مبدأ الكلام النفسي بمعنى الكلمات النفسية التي ليست حرفاً ولا صوتاً يقرب اليك فهم ذلك ما ترتبه بملكته من الكلمات النفسية في نفسك بلا حرف ولا صوت ثم تبرزه كلمات لفظية أو نقشية مرتبة بعين الترتيب في الكلمات النفسية انما الفرق بين الترتيبين ان الترتيب النفسي لا تعاقب فيه ولا انقضاء كالكلمات النقشية والترتيب اللفظي متعاقب في الوجود لانه أصوات

وحروف وهي غير قارة لا يمكن أن تجتمع في الوجود بخلاف الكلمات النفسية في وجودها العلمى أو النفسى فانها تجتمع في الوجود ومن هذا تعلم أن الذى دنا هؤلاء الناظرين في هذه المسائل الى ما قالوه وارتكبوا فيه ما ارتكبوه من التكلفات هو أولاً عدم الفرق بين الخطاب بالمعنى المصدرى الذى هو توجيه الكلام للمخاطب ليفهم وليس الكلام فيه وبين الخطاب بمعنى الكلام المفهم والكلام هنا في هذا مع وجود الفرق البين بين الخطابين فان الاول يقتضى وجود الخطاب حتماً وأما الثانى فلا يقتضى وجود المخاطب اصلاً ولا توجيهه لاحد لا فرق في ذلك بين الخطاب اللفظي والخطاب النفسى بل متى كان الكلام مفهماً أي دالاً على معنى يفهم عند توجيهه كان خطاباً حقيقة لفظياً كان الكلام أو نفسياً قال تعالى « وأوحى الى هذا القرآن لا نذكركم به ومن بلغ » أى لا نذكركم به وانذر من بلغه القرآن في الازمنة الآتية وقد جاءت الاحاديث الصحيحة موافقة للقرآن « ألا فليبلغ الحاضر منكم الغائب قرب مبلغ أوعى. أو أفقه. من سامع » والاجماع قائم على أن التكليف غير خاص بمن كان موجوداً من المكلفين وقت نزول الوحي بل هو عام لمن كان موجوداً وقت نزول الوحي ولمن لم يكن موجوداً وقته ووجد بعده مستوفياً شروط التكليف الى أن تنقضى دار التكليف وبما لا شك فيه أن القرآن كلام الله الازلى عندنا وانه خطابه لعباده وأوامره ونواهيه وأحكامه مستمرة باقية باستمرار هذه الدار وبقائها فمن كان موجوداً وقت نزوله موصوفاً بشروط التكليف صار مأموراً ومكلفاً ومن لم يكن موجوداً كذلك يصير مأموراً ومكلفاً عند وجوده موصوفاً بشروط التكليف لا بمعنى أن الأمر يتجدد بل الذى حدث وتجدد هو وجود المكلف موصوفاً بشروط التكليف وكونه مكلفاً وثانياً عدم الفرق بين الكلام النفسى بمعنى الصفة الواحدة القائمة بذات مولانا جل وعلا التى جرى فيها الخلاف عند مثبتتها في أنها موجودة بوجود حقيقى أو أنها أمر اعتبارى صادق فقط لا وجود لها الا وجود الذات الاقدس كالخلاف في غيرها من الصفات وهذه لا كلام للأصوليين فيها ولا يتعلق بها غرضهم

واتما يتكلم عليها علماء الكلام ولا يمكن للعقل ادراك كنهها ومذهب السلف
عدم الخوض فيها بل يفوض معناها كسائر الصفات اليه تعالى مع اعتقاد أن الله
تعالى موصوف بها عملاً بالقرآن وبين الكلام النفسى بمعنى الكلمات الازلية التى
هى القرآن الكريم المقروء بالسنتنا المكتوب فى مصاحفنا المحفوظ فى صدورنا
المنزل على رسولنا الذى جاء فيه ما بين دفتى المصحف كلام الله تعالى والذى قال
فيه سبحانه وتعالى « انا نحن نزلنا الذكر وانا له الحافظون » الى غير ذلك من الآيات
والكلام بهذا المعنى هو الذى يتعلق به غرض الاصولى والفقيه لفظياً كان او
نفسياً لانه مدار استنباط الاحكام الشرعية والكلام النفسى بمعنى الصفة القائمة
بذات مولانا هو كما قلنا مبدأ أزلا للكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية المرتبة
بالترتيب الخاص بها الذى جاء على وفق ترتيب الالفاظ القرآنية التى نقرأها ونتعبد
بتلاوتها مثلاً ولا يستطيع احد أن ينكر أن الكلام النفسى بمعنى الصفة لا يتنوع
فى الازل ولا فيما لا يزال لا باعتبار ذاته ولا باعتبار تعلقه فانه لا تعلق له الا
بالكلمات النفسية التى هو مبدؤها كما أن الثابت عندنا أن هذا القرآن الذى نقرأه
ونتلوه به ونكتبه هو كلام الله تعالى الازلى وكلماته ازلية والمنزل على رسولنا
صلى الله عليه وسلم وان الحادث والمتجدد هو القراءة لا المقروء والكتابة لا
المكتوب والتلفظ لا الملفوظ والحفظ لا المحفوظ والتزويل لا المنزل والله تعالى
أنزله على رسوله محمد صلى الله عليه وسلم باللفظ والمعنى بدون أن يكون لمخلوق
فيه أدنى مدخل فى كلماته ولا فى معناها فكان مما لا شبهة فيه ان هذا القرآن
الذى هو الكلمات النفسية الازلية متنوع فى الازل الى أمر ونهى نفسين باعتبار
وجوده العلمى وهكذا سائر الانواع كما أنه متنوع فيما لا يزال باعتبار وجوده
اللفظى والكلام النفسى بالمعنى الثانى وهو الكلمات النفسية المرتبة أزلا فى
وجودها العلمى ترتيباً لا تماقب فيه بمبدأها الذى هو صفة الكلام النفسى بالمعنى
الاول والكلام الذى هو الكلمات اللفظية المرتبة بقدرة الله تعالى بدون مدخل
لاحد من الخلق ترتيباً يوافق تمام الموافقة ترتيب الكلمات النفسية فى الكلمات

والايات والسور متحدان بالحقيقة والذات والاختلاف بينهما في الوجود فقط فوجود الكلمات النفسية وجود علمي ازل ويتبع ذلك أن لا تعاقب بين الكلمات بل كلها في هذا الوجود مجتمعة مثلها تقريباً لفهم مثل الكلمات النفسية مجتمعة في الوجود لا تعاقب فيها ووجود الكلمات اللفظية خارجي حادث فيما لا يزال ويتبع ذلك أنها متعاقبة لا تجتمع في الوجود الخارجي، ومن ذلك تعلم أن الكلمات اللفظية كما أنها متنوعة كذلك الكلمات النفسية متنوعة أيضاً لانهما متحدان حقيقة وذاتاً وكما أن الكلام اللفظي الذي أنزله الله على محمد صلى الله عليه وسلم قد خوطب الموجودون وقت نزول الوحي به قد خوطب به المعدمون وقت نزوله ولم يمنع ذلك من كونه يسمى خطاباً ومن تنوعه الى أمر ونهي وغير ذلك وكذلك يقال في الكلمات النفسية في الازل التي هي عين ما أنزل في الحقيقة والذات لا يمنع من كونها تسمى خطاباً وتنوع الى أمر ونهي وغير ذلك في الازل عدم وجود مخاطب ومأمور ومنه اذ المدار في كونه حقيقة افعال امراً على كونها دالة على طلب الفعل في ذاتها سواء توجهت بالفعل الى مخاطب أو لم تتوجه وسواء وجد مخاطب أو لم يوجد ومما لا شك فيه ان كلمة افعال النفسية التي ليست صوتاً ولا حرفاً دالة على طلب الفعل طلباً نفسياً كدلالة كلمة افعال اللفظية على طلب الفعل لفظاً بلا فرق وكل منهما خطاب وأمر بهذا الاعتبار وجد مخاطب ومأمور أو لم يوجد ما ذكر نعم توجيه الامر بالفعل لا بد فيه من وجود المأمور فاما معنى الخطاب فالخطاب الذي يتوقف على وجود المخاطب هو الخطاب بالمعنى المصدري وأما الخطاب بمعنى الكلام المفهم نفسياً كان أو لفظياً فلا يتوقف كونه كذلك على وجود المخاطب وكذلك لفظ الامر بالمعنى المصدري الذي هو عبارة عن توجيه صيغة طلب الفعل لا بد فيه من وجود المأمور فاما معنى الامر وأما الامر بمعنى كلمة افعال نفسية كانت أو لفظية فلا يتوقف تسميتها أمراً على وجود المأمور بل المدار في ذلك على كونها كلمة دالة على طلب الفعل وقد علمت مما قدمناه غير مرة ان تعلق الكلام النفسي بالمعنى الثاني معناه دلالة على معناه

وان هذا التعلق واحد لا يتغير ولا يتجدد بل هو مستمر ازلا وفيما لا يزال
وان الذي يتجدد انما هو بعثة الرسل وانزال الكلام اللفظي ووجود المكلف
موصوفا بشروط التكليف وان هذا هو المراد من التعلق التنجيزي وهو المأخوذ
في تعريف الحكم المتعارف عند الاصوليين الذي هو مدار النفي تارة والاثبات
تارة قيل البعثة فمنهم من نقاه قبلها ومنهم من اثبته كما تقدم . وهذا الخلاف
خاص بأهل السنة القائلين بثبوت الكلام النفسي ، وأما المعتزلة الذين ينفون
الكلام النفسي بقسميه ولا يقولون بثبوتة فلا يتصور منهم الخلاف في أن
الكلام النفسي يسمى خطابا ازلا فيتنوع أولا يسمى خطابا فلا يتنوع ، لان
هذا الخلاف فرع القول بثبوت الكلام النفسي والمعتزلة لا يثبتونه . نعم هم
يخالفون في تعلق الامر بالمعدوم كما ان سائر الفرق يخالف في ذلك ولا يقول بتعلق
الامر بالمعدوم الا الاشاعرة فقط ولذلك قال في كشف المبهم على مسلم الثبوت
عند قول المسلم خلافا للمعتزلة بل ولسائر الفرق كما نص عليه الامدى في الاحكام
والعضد في شرح المختصر وابن أمير حاج في التقرير ولكون المعتزلة يخالفون
في تعلق الامر بالمعدوم وهم لا يقولون بالكلام النفسي قال المصنف المعدوم
يجوز الحكم عليه وقال في مسلم الثبوت المعدوم مكلف خلافا للمعتزلة اه وكانت
عبارتهما أحسن من قول صاحب جمع الجوامع ويتعلق الامر بالمعدوم ومن قول
الامام المعدوم يجوز ان يكون مأمورا . ومن قول ابن الحاجب الامر يتعلق
بالمعدوم لان كلا من الحكم في عبارة المصنف والتكليف في عبارة المسلم أعم
من الامر لان كلا من الحكم والتكليف كما يكون بالامر النفسي او اللفظي يكون
بغيرهما عند المعتزلة كما مر في مبحث الحسن والقيح فالمعتزلة ينكرون تعلق الحكم
والتكليف بالمعدوم كما ينكرون الكلام النفسي كما ان فريقا من يثبتون الكلام
النفسي ويقولون انه لا يسمى في الازل خطابا ولا يتنوع في الازل ينكرون
تعلق الامر ازلا بالمعدوم تعلقا معنويا لانهم ينكرون تعلق الكلام النفسي في
الازل ولذلك قالوا انه لا يسمى في الازل خطابا ولا تنوع فيه وسيأتي لهذا بقية

الصلاة والسلام^(١). قيل الرسول أخبر أن من سيولد فإن الله تعالى سيأمره . قلنا أمر الله تعالى في الازل معناه أن فلاناً اذا وجد فهو بأمر بكذا . قيل الأمر في الازل ولا سامع ولا مأمور عبث بخلاف أمر الرسول عليه الصلاة والسلام^(٢)

(١) قال المصنف « كما انا مأمورون بحكم الرسول عليه الصلاة والسلام » محصله قياس الكلام النفسى على الكلام اللفظى وان الحكم فى اللفظى كما هو على المعلوم باتفاق قال كلام النفسى مثله لانه عينه فان المراد منه الكلمات النفسية المرتبة أزلا بترتيبه فيما لا يزال عند ازاله على الرسول صلى الله عليه وسلم قالت المعتزلة ان الرسول أخبر ان من سيوجد فان الله سيأمره قلنا كذلك قد أخبر الله أيضا فى كتابه ان كل من سيوجد فان الله سيأمره فقال جل وعلا « وأوحى الى هذا القرآن لا نذركم به ومن بلغ » فكما جاء فى السنة « فليبلغ الحاضر منكم الغائب » الحديث جاء فى القرآن ما ذكر والقرآن عندنا هو الكلمات النفسية الازلية المرتبة ازلا على وجه ما قدمناه فأمر الله فى الازل معناه أن فلانا اذا وجد فهو مأمور بكذا أى فالتى يتجدد هو وجود المأمور بالامر النفسى لا وجود الامر الذى هو كلمة افعال النفسانية كما ان الذى يتجدد هو المأمور بالامر اللفظى لا وجود الامر اللفظى الذى هو كلمة افعال

(٢) قال المصنف على لسان المعتزلة « قيل الامر فى الازل ولا سامع ولا مأمور عبث بخلاف امر الرسول عليه الصلاة والسلام » محصله ابداء فرق بين الكلمات النفسية والكلمات اللفظية وان الامر فى الاولى فى الازل لا يوجد فيه سامع أصلا ولا مأمور بخلاف الاوامر اللفظية فان المخاطبين به هم الموجودون وقت نزوله وهذا كاف فى عدم العبث وأما من يوجد بعد فهو داخل فى الحكم بدلالة النص لمساواة ما يوجد لمن كان موجودا فى علة الحكم وت قوله عليه الصلاة والسلام « حكى على أحدكم حكم على الكافة » وأجاب المصنف بما اجلب به وسينافسه فيه الاسنوى وستنكلم عليه فيما بعد ومحصل ما أشار اليه المصنف من اعتراض المعتزلة مع ذكر الجواب الصحيح الذى منه تعلم ان الكلام خطاب وطلب فى الازل ولا تجدد فى ذاته ولا فى دلالة ولا فى صفاته ولا فى انواعه وان الذى

قلنا مبنى على القبح العقلي ومع هذا فلا سفه في أن يكون في النفس طلب التعلم من ابن سيولد « أقول لما فرغ من الكلام في الحاكم انتقل الى المحكوم عليه يتجدد انما هو وجود المكلف بشرائط التكليف وهذا هو معنى كونه مكلفا تكليفه معنويا أى تعليقا على معنى ان الكلام النفسى دال على طلب افعل أو الترك من كل يكون موجودا بالفعل مستجمعا لشرائط التكليف عند البعثة لاحد من الرسل أو يوجد كذلك بعدها الى ان تنقضى دار التكليف فكل من وجد كذلك عند بعثة أول الرسل أو يوجد كذلك بعدها الى ان تنقضى تلك الدار صار مكلفا بهذا الطاب الذى يعلمه المكلف من الكلام اللفظى المنزل على الرسول المبلغ اليه فالملق ليس هو دلالة الكلام النفسى على طلب الفعل أو الترك وانما الملحق هو صيرورة المعلوم الذى سيوجد مكلفا فالتعليل راجع لوجود المعلوم واتصافه بالتكليف وشروطه لا ليكون الكلام النفسى خطابا ولا لتنوعه ولا لدلالته على طلب الفعل أو الترك قالت المعتزلة انه يلزم على تكليف المعلوم أمر من هو غير موجود ونفيه وذلك سفه لان طلب الفعل من المعلوم غير معقول وعبت أيضا لان المقصود من التكليف الامتثال وهو غير متصور من المعلوم فالأمر أو الناهى حيثئذ يكون كمن جلس في دار وأمر ونهى من غير حضور مأمور أو منهى قالت الاشاعرة جوابا عن ذلك انه انما يلزم ذلك لو كان الطلب للفعل في الازل من المعلوم طلبا تنجزيا بان يأتى بالفعل حال عدمه وليس هذا هو معنى كون المعلوم مكلفا عندنا اما لو كان معناه ان الطلب موجود ومحقق في الازل ممن سيوجد فيما لا يزال على معنى انه يأتى بالفعل عند وجوده فاجبا للخطاب فلا يلزم منه السفه ولا العبث وذلك كأمر الله تعالى على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم سواء كانت بوحي متلو أو غير متلو في حق المعلومين في زمانه صلى الله عليه وسلم من المكلفين الذين يوجدون بشروط التكليف فالكلام اللفظى الذى منه هذه الاوامر وهذه النواهي خطاب في ذاته وان لم يوجد من يخاطب به ومتنوع في ذاته الى أمر ونهى وغيرها بلا شبهة ولم يتوقف كونه كذلك على وجود هؤلاء الذين سيوجدون فيما بعد نزوله بل متى وجد المكفون في أى

وذكر فيه أربع مسائل: الأولى في جواز الحكم على المعلوم ولنقدم عليه مقدمة فنقول اختلفوا في معنى كونه متكلما فقالت المعتزلة معناه انه خالق للكلام فعلى زمن كان موضوعين بشروط التكليف صاروا مخاطبين ومكلفين بالفعل وهذا المقدار لا فرق فيه بين ان نقول ان من وجدوا بعد زوال الوحي داخلون في الخطاب بالازل بعبارة النص او بدلالته فان الخطاب على كل حال لا يتوجه الا عند وجود المكلف بشرائط التكليف ومن هذا تعلم ان الحق ان الكلام النفسي بمعنى الكلمات الازلية النفسية يسمى خطابا في الازل ويتنوع فيه أيضا وان المعلوم مكلف تكليفا تعليقيا على الوجه الذي فصلناه وان الخلاف في ذلك بين أهل السنة خلاف لفظي لان كل من قال بثبوت الكلام النفسي بمعنى الكلمات النفسية الازلية التي هي مدلول الكلمات القرآنية اللفظية مثلا لا ينكر دلائلها على الطلب النفسي للفعل أو الترك في ذاتها ازلا وان كلمة افعل النفسية دالة على طلب الفعل النفسي كما ان كلمة افعل اللفظية دالة على طلب الفعل اللفظي ومثل ذلك لا تفعل النفسية واللفظية بلا فرق وهذه الكلمات النفسية عند ما ينزلها الله على رسوله معبرا عنها بعبارات لفظية بلسان ملك الوحي ووجود المكلف مستجما لشروط التكليف يتوجه اليه ذلك الطلب النفسي للفعل أو الترك وهذا هو معنى تكليف المعلوم تكليفا تعليقيا وخالفوه من أهل السنة نقول تكليف المعلوم تكليفا تنجزيا وهذا أيضا لا ينكره الاولون لان الجميع متفقون على انه لا حكم ولا تكليف قبل البعث فالخلاف الحقيقي بيننا وبين المعتزلة لا يبيننا لان مبنى قولنا بتكليف المعلوم تكليفا تعليقيا هو اننا نقول بثبوت الكلام النفسي بمعنى الكلمات النفسية ومبنى قولهم بعدم تكليف المعلوم هو انهم لا يقولون بثبوت الكلام النفسي والخلاف في ذلك حقيقي فما اننى عليه يكون حقيقيا غير انه لا ثمرة له عند الاصوليين الذين يبحثون عن أدلة الفقه الاجالية وهو انما يبحث عما يحتاج اليه المجتهد وهو الفقيه الذي يستنبط الاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية فلا بحث للاصولي أولا وبالذات الا في الادلة الاجالية التي هي من اقسام النظم والكلام اللفظي وهذا

هذا يكون الكلام عندهم من صفات الافعال يوجد فيما لا يزال . وقالت الحنابلة كلامه تعالى عبارة عن الحروف والاصوات وهي قديمة وانكروا كلام النفس . وقال الاشعري وأتباعه انه صفة قديمة قائمة بذاته لا اول لوجودها ^(١) وهو

لا خلاف لاحد من الفرق من معتزلة وغيرهم في انه يتعلق بمن كان موجودا وقت نزوله وبلغه وبمن يوجد مستجمعا شرائط التكليف بعد نزوله فالبحث في ذلك بالنظر الى الاصوليين قليل الجدوى

(١) قال الاسنوى « وقال الاشعري وأتباعه انه صفة قديمة الى آخره » قد علمت أن الاشعري وأتباعه وسائر أهل السنة وان قالوا بذلك لكن ليس الكلام النفسي بهذا المعنى هو الذى يتكلم فيه الاصوليون والفقهاء ويبنون عليه الاحكام التكليفية وانما الذى يبحثون عنه ويبنون عليه ما ذكر هو الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية الازلية وان الكلام النفسى بهذا المعنى هو الذى يسمى خطابا ويتنوع وينقسم الى أمر ونهي وغيرهما من الاقسام وأما الكلام بالمعنى الأول فلا تعدد فيه لا بحسب ذاته ولا بحسب الاضافات وانه لا ينقسم بحسب متعلقاته اذ ليس له متعلقات بل هو مبدأ في الأزل للكلمات النفسية المرتبة ازلا وهي المتعلقة أى الدالة فعلا ومتنوعة حقيقة الى أمر ونهى لاتحادها مع اللفظى والبحث عنه بحث عنها كما صرح به الاصوليون فما قاله الاسنوى كغيره قد علمت أن منشأه عدم الفرق بين الكلام النفسى بمعنى الصفة الواحدة القديمة التى لا تعدد فيها ولا انقسام وبين الكلام النفسى بمعنى الكلمات النفسية المتحدة مع الكلمات القرآنية اللفظية التى يبحث عنها كل من الاصولى اجمالا والفقهاء تفصيلا ومن هنا تعلم أن هذه المقدمة لا يتفرع عليها قوله « اذا عرف هذا فنقول لما كان الحكم عند الأشاعرة هو خطاب الله تعالى كما تقدم الى آخره » فان خطاب الله الذى هو كلامه الازلى وأخذ هذه الاشاعة في تعريف الحكم هو بمعنى الكلمات النفسية الدالة بالافتضاء على طلب الفعل جازما أو غير جازم وطالب الترك كذلك والطلب على وجه التخخير كما سبق لان الكلام النفسى بهذا المعنى هو الذى يصح أخذه في تعريف الحكم المتعارف وأما الكلام النفسى بمعنى الصفة فلا يصح

صفة واحدة في نفسه لا تعد فيه بحسب ذاته بل بحسب الاضافات وهو مع وحدته أمر ونهي وخبر ونداء وانقسامه الى هذه الاشياء بحسب تعلقاته فانه ان تعلق بطلب الفعل كان امراً أو بطلب التترك كان نهياً فكونه أمراً أو نهياً اوصاف لا أنواع كما أن الجوهر في نفسه واحد وان كان مشتملاً على أوصاف كالتحيز والقيام بنفسه والقبول للاعراض . اذا عرف هذا فنقول لما كان الحكم عند الاشاعرة هو خطاب الله تعالى كما تقدم وخطاب الله تعالى هو كلامه الازلي كما بيناه لزمهم أن يقولوا ان الامر والنهي ثابتان في الازل وليس ثم مأمور ولا منهي فلذلك قالوا المعدوم يجوز الحكم عليه وهذه هي عبارة المصنف وهي أحسن من قول الامام المعدوم يجوز أن يكون مأموراً لان الحكم أعم . قال في المحصول وليس معنى كون المعدوم مأموراً انه يكون مأموراً حال عدمه لانه معلوم البطلان بل على معنى أنه يجوز أن يكون الامر موجوداً في الحال ثم أن الشخص الذي سيوجد بعد ذلك يصير مأموراً بذلك الامر هذا انقطه . وذكر الآمدى نحوه فقال معناه قيام الطلب القديم بذات الرب سبحانه وتعالى للفعل من المعدوم بتقدير وجوده وتهيئته لفهم الخطاب فاذا وجد وتهيأ للتكليف صار مكلفاً بذلك الطلب قال وانكره سائر الفرق لنا أن الواحد منا حال وجوده يصير مأموراً بأمر الرسول عليه الصلاة والسلام مع أن ذلك الامر

أخذه في تعريف ذلك الحكم لما فصلناه من قبل الا ترى الى قول الامام في المحصول الآتي نقله في كلام الاسنوي وليس معنى كون المعدوم مأموراً انه يكون مأموراً حال عدمه لانه معلوم البطلان بل على معنى أنه يجوز أن يكون الامر موجوداً في الحال ثم ان الشخص الى آخره فان هذا صريح كما قدمناه في أن الطاب لا تعليق فيه بل هو موجود محقق في الازل وانما الذي هو معلق وسيوجد هو التكليف بالفعل ووجود المكلف مستجماً لشروط التكليف وهذا لا يكون قبل البعثة اتفاقاً عند أهل السنة وان الآمدى ذكر نحوه وعبارة الآمدى أوضح من عبارة الامام وكلاهما صريح فيما قلنا من أن المراد بالكلام النفسى هو الكلمات النفسية

ما كان موجوداً الا حالة عدمنا فكذلك في حق الله تعالى . اعترض الخصم على هذا الدليل هنا فقال ان الرسول عليه الصلاة والسلام خبر ومبلغ عن الله تعالى أوامره اما بالوحي واما بالاجتهاد وليس هو بمنشيء لا وامر من عنده فالأمر الوارد منه اخبار عن الله تعالى بأنه سيأمرهم عند وجودهم فلم يحصل الأمر عند عدم المأمور بخلاف دعواكم في امر الله تعالى والجواب أن أمر الله تعالى في الازل عبارة عن الاخبار أيضاً (١) لان معناه أن فلاناً اذا وجد بشروط

(١) قال الاستوي « والجواب أن امر الله تعالى في الازل عبارة عن الاخبار الى آخره » أقول لما نقل امام الحرمين في الارشاد الاتفاق على أن الكلام النفسي لا يتنوع سلكوا في الاستدلال على ذلك مسالك فهم من استدلل على عدم تعدده وتنوعه بالاجماع وهي طريقة القاضي حيث قال أجمعوا على نفي كلام ثابن قديم وازادة ثانية قديمة الى آخر ما قال ونازعه ابن القشيري في هذا الاجماع بما حكى عن أبي سهل الشيبير بالصلوكي انه قال لله بكل معلوم علم فله علوم لانهاية لها وهذا كما يجري في العلم يجري في غيره من الصفات وبعضهم استدلل بالدليل العقلي المقام على وجوب اتحاد كل صفة من صفاته تعالى وبناء على هذا لما رأى فريق هذا الاجماع على اتحاد الكلام النفسي وعدم انقسامه أجابوا بوجهين الأول ما التزمه أبو اسحاق من رد جميع هذه الاقسام الى الخبر ليعتزم القول بالوحدة فقال الامر خبر عن تحم الفعل والنهي خبر عن تحم الترك . الثاني أنه لا ينقسم في الازل وانما ينقسم فيما لا يزال ولم يسلم هذا الاجماع ولما ورد على ما قاله أبو اسحاق ووافقه عليه الامام ما أورده الاستوي عدل المصنف الى أنه اخبار بمصيره مأموراً ولكنهم أوردوا على ذلك أنه كيف يسوغ اتحاد ما أخبر الله عنه من قصص وهي مختلفة متباينة فان ما جرى لكل نبي غير ما جرى للآخر او كذلك المأمورات والمنهيات فكيف يكون ما جرى لآدم عليه السلام من الاوامر والنواهي وغير ذلك هو عين ما جرى لموسى وعيسى ونبينا عليهم الصلاة والسلام وكيف يكون الامر بالحج هو نفس الامر بالصلاة وكيف يكون النهي عن الزنا هو نفس النهي عن شرب الخمر وكيف تكون النواهي عين الاوامر

التكليف صار مكلفاً بكذا . وأعلم أن كون الأمر مغناه الاخبار نقله في الحصول
والمنتخب هنا عن بعض الاصحاب فجزم به صاحب الحاصل فتبناه المصنف عليه
وكيف يكون « قل هو الله أحد » نفس « ثبت بدا أبي لهب » فلم يبق الا أنه أنواع
مختلفة الدوات مشتركة في الكلام والكلام جنس لها . وأجابوا عن ذلك بأن
الاتحاد بالدات والانقسام باعتبار اختلاف العلاقات والاضافات وأنت اذا تأملت
تجد أن الاراد المذكور مبني على أن المراد بالكلام النفسى الكلمات النفسية
المرتبة أزلاً المتعددة ومتنوعة بالدات لانها هي التي يقال فيها انها أنواع مختلفة
الدوات مشتركة في الكلام الى آخره وان القائل بالاتحاد باعتبار أنه خبر عن
تحتم العقاب على الفعل أو على الترك أو بمصيره مأموراً لا يصح قوله على ارادة
الكلام النفسى بمعنى الصفة القديمة كما هو واضح ولا بمعنى الكلمات النفسية لانه
لم يقل أحد بالاتحادها حتى نحتاج الى هذا القول لائق الذي أجمعوا على اتحاده انما
هو الكلام النفسى بمعنى الصفة القديمة كما هو صريح قول المستدل بالاجماع
أجمعوا على نفي كلام ثابت الى آخر ما تقدم وقول المستدل بالدليل العقلى أن
الدليل العقلى قام على اتحاد كل صفة من صفات الله تعالى وبهذا تعلم أن ما أجاب به
البيضاوي من كون الكلام النفسى خبراً وأطال الاسنوى في شرحه أخذاً ورداً
واعترافاً وجواباً جميعه من قبيل الخلط في القول وما أوقعهم فيما وقعوا فيه الا
تقليدهم لمن تقدموا ممن لم يفرقوا بين الكلام النفسى بمعنى الصفة والكلام
النفسى بمعنى الكلمات النفسية وتعلم أن ما صرح به في الحصول والمنتخب
من ابطال هذا القول الذى ذهب اليه أبو اسحاق هو الحق وان جزمه بعكس
ذلك وموافقة كلام المصنف في موضع آخر من الحصول وفي المسئلة السابعة عشرة
من الاربعين وفي المسئلة الثامنة عشرة من معالم اصول الدين خلاف الحق وأما
ما استشكل به صاحب الحصول هذا القول فهو بوجهيه لا يفيد أما الاول
فلا نأسم أنه يتطرق اليه احتمال التصديق والتكذيب وقوله والامر لا يتطرق
اليه ان كان مراده لا يتطرق اليه باعتبار كونه امراً انشائياً فهو مسلم وليس
بمراد وان كان لا يتطرق اليه باعتبار ما قلنا أن مغناه اخباره بتحتم العقاب

وقد صرح بإبطاله في الكتاين المذكورين في أوائل الاوامر والنواهي في الكلام على أن الطلب غير الارادة . نعم جزم بعكس ذلك وموافقة كلام المصنف في المحصول في الكلام على تكليف مالا يطاق وفي الاربعين في المسئلة السابعة عشرة . وفي معالم أصول الدين في المسئلة الثامنة عشرة . قال في المحصول هنا وهو مشكل من وجهين : أحدهما انه لو كان خبرا لتطرق اليه التصديق والتكذيب والامر لا يتطرق اليه ذلك . الثاني انه لو أخبر في الازل لكان اما ان يخبر نفسه وهو سفيه او غيره وهو محال لانه ليس هناك غيره . قال ولصعوبة هذا المأخذ ذهب عبد الله بن سعيد من اصحابنا الى ان كلام الله تعالى في الازل لم يكن أمراً ولا نهياً ثم صار فيما لا يزال كذلك . ولقائل ان يقول انا لا نعقل من الكلام الا الامر والنهي والخبر^(١) فاذا سلمت حدوثها فقد قلت

على الترك فغير مسلم وهو يتطرق اليه ما ذكر باعتبار ذاته وان امتنع بالنسبة للمخبر لاستحالة الكذب في خبره تعالى بدليل عقلي خارج عن الخبر . وأما الثاني وهو قوله لو أخبر في الازل الى آخره فنقول ان هذا الذي قلت انما هو في الاخبار بالمعنى المصدرى وليس الكلام فيه ولا في الخبر الموجه بالفعل الى سامع بل الكلام انما هو في الخبر بمعنى القضية الخبرية الدالة على ما يحتمل الصدق والكذب لذاتها وهذه القضية تسمى خبراً باعتبار دلالتها على ما ذكر سواء أخبر بها مخبر نفسه أو غيره أو لم يخبر بها أحدا بل هي خبر وان لم يوجد أحد يخبر بها وبهذا تعلم أنه لا صعوبة في هذا المأخذ وان ما ذهب اليه عبد الله بن سعيد من الاصحاب انما هو مبنى على أن المراد من الكلام الصفة القديمة وهي ليست أمراً ولا نهياً في الازل ثم باعتبار تعلقه فيما لا يزال يصير أمراً ونهياً فكلامه موافق لما قدمناه عن غيره

(١) قال الاسنوى « ولقائل أن يقول انا لا نعقل من الكلام الى آخره »

أقول نعم لا نعقل من الكلام بمعنى الكلمات نفسية كانت أو لفظية الا ما يتنوع الى أمر ونهي وخبر وغيرها ولكن لا نسلم حدوثها مطلقا ولا قدمها مطلقا بل نقول هي بحسب ذاتها وماهيتها ووجودها العلى ازلية وباعتبار وجودها

بحدوث الكلام فان ادعيت قدم شيء آخر فعليك بافادة تصويره ثم اقامة الدليل على ان الله تعالى موصوف به ثم اقامة الدليل على قدمه ولا بن سعيد ان يقول أعني بالكلام القدر المشترك بين هذه الاقسام ^(١) اه كلام المحصول * واعلم ان الامام لما ذكر ان امر الله تعالى معناه الاخبار جملة عبارة عن الاخبار بنزول العقاب على من يترك ^(٢) ثم استشكله بالوجهين السابقين وبأنه يلزم ان لا يجوز العفو لان الخلف في خبر الله تعالى محال فعدل المصنف عن كونه اخباراً بنزول العقاب الى الاخبار بمصيره مأموراً تقليلاً للاشكال لان سؤال العفو لا يرد عليه وانما يرد عليه

اللفظي حادثة فالحادث على الحقيقة هو التلفظ لا الملفوظ كما قدمناه فنحن نسلم حدوثها بهذا المعنى ولا يلزم أننا نسلم حدوث الكلام لأن الكلام في ذاته أزلي والحادث هو التكلم به فقد ادعينا قدم شيء هو الكلام النفسى وهو متحد ذاتا وماهية مع الكلام اللفظى وافسدنا تصويره والدليل قائم على أنه تعالى موصوف بصفة تسمى صفة الكلام كما هو صريح القرآن لان وصف الذات بالمشق من لوازمه قيام مبدأ الاشتقاق بالذات ومن لوازم قيامه بالذات أن يكون أزلياً والالزم قيام الحادث بذاته تعالى فقد قام الدليل على انه تعالى موصوف بهذه الصفة وانها قديمة أى أزلية

(١) وقوله « ولا بن سعيد أن يقول أعني بالكلام القدر المشترك بين هذه الاقسام » نقول فيه انه ان أراد ذلك فلا يصح قوله كلام الله لم يكن أمراً ولا نهياً في الازل لما علمت أن الكلام بمعنى القدر المشترك بين اقسامه هو بمعنى الكلمات النفسية وهى في الازل أمر ونهى وفيما لا يزال كذلك كما قدمناه ولو كان الجنس أزلياً والانواع فيما لا يزال لزم تحقق الجنس بدون انواعه وهو محال فان اردت بالجنس الكلام الذي هو صفة واحدة وبالا انواع الانواع الاضافية كما قلنا انه

مراده كان كلام ابن سعيد كغيره وأنه ليس بمراد للاصوليين كما فصلناه سابقاً

(٢) قال الاسنوي « واعلم ان الامام لما ذكر الخ » وأقول قد علمت ما في هذا الكلام من أن كون الكلام النفسى خبراً على ما قال الامام وعلى ما قلناه المصنف ليس بصحيح فلا معنى للاشتغال به

الا ولان فقط وهو من محاسن كلامه . على انه نجيب عن المفو بأن تقول الامر عبارة عن الاخبار بنزول العقاب اذا لم يحصل غفوة . وقوله « قيل الامر في الازل الخ » لما شبهنا أمر الله تعالى في الاول بأمر الرسول لنا قبل وجودنا اعتراضوا عليه بما سبق ^(١) فأجبنا عنه فشرعوا في فرق آخر بينهما فقالوا كيف يعقل الامر في الازل سواء كان بمعنى الاخبار أم بمعنى الانشاء لان الامر في الازل مع أنه لا مأمور اذ ذاك فيمتثل ولا سامع فيمتثل غيب وسفه كمن جلس في داره وأمر ونهى من غير حضور مأمور . ومنهى بخلاف أمر الرسول عليه الصلاة والسلام فان هناك سامعاً مأموراً يعمل به وينقله الى الميامورين المتأخرين . ويحتمل أن يريد بقوله ولا سامع أى ان جعلناه خبراً . وقوله ولا مأمور أى ان جعلناه أمراً حقيقة . والجواب عنه ان تقول ان اردتم انه قبيح شرعاً فمنوع وان اردتم انه قبيح عقلاً فسلم . ولكننا قد بينا فساد الحسن والقبح العقليين ومع هذا أى ومع تسليمنا القول بالتقبيح العقلي فلا سفه في مسئلتنا وذلك لانه ليس المراد بالامر أن يكون في الازل لفظ هو أمر او نهى بل المراد به معنى قديم قائم بذات الله تعالى وهو اقتضاء الطاعة من العباد وأنه العباد اذا وجدوا يصيرون مطالبين بذلك الطلب وهذا لاسفه فيه كما لاسفه في أن يقوم بذات الالاب طلب تعلم العلم من الولد الذي سيوجد . وما قاله المصنف ضعيف من وجهين ^(٢) : أما الاول فلان الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص

(١) قال الاستنوي « لما شبهنا أمر الله في الازل بأمر الرسول لنا قبل وجودنا الخ » قدمنا الكلام فيه وان كلا من أمر الله وأمر الرسل واحد بالذات لان الكلام النفسى والكلام اللفظى واحد بالذات لان الكلام اللفظى انما هو الكلام النفسى بعينه زل على الرسول بصورة أخرى خارجية غير صورته العلمية الازلية كما فصلناه فلا نعيده » ^(١) على هذا ما قلناه في كتابنا

(٢) قال الاستنوي « وما قاله المصنف ضعيف من وجهين الخ » أقول هو غير صحيح لما علمت أن مبني الخلاف بيننا وبين المعتزلة في هذه المسئلة هو أننا نقول بثبوت الكلام النفسى وهم لا يقولون الا بالكلام اللفظى وينكرون

عقليان بالاتفاق كما تقدم بسطه في أول الفصل الذي قبل هذا والقبح هنا بمعنى النقص لا بمعنى ترتب الثواب والعقاب على الفعل فان وروده هنا مستحيل وأما الثاني فلا نسلم انه يقوم بذات الاب حال عدم الولد أمر محقق بل مقدر أي لو كان لي ولد لكانت أمه.

قال « الثانية لا يجوز تكليف الغافل من حال تكليف المحال ^(١) فان الاتيان بالفعل امتثالا يعتمد العلم ولا يكفي مجرد الفعل لقوله عليه الصلاة والسلام « اما الاعمال بالنيات » . ونوقض بوجوب المعرفة . ورد بأنه مستثنى » اقول تكليف الغافل كالسأهي والنائم والمجنون والسكران وغيرهم لا يجوز من منع التكليف بالمحال هكذا قاله المصنف وفيه نظر من وجهين ^(٢) : احدهما ان مفهومه

الكلام النفسي أصلا وليس قولهم بانكار تكليف المعدوم مبنيا على الحسن والقبح كما قال المصنف على أن اللازم في هذه المسئلة هو الحسن والقبح العقليان بمعنى صفة الكمال والنقص كما قال الاسنوي واللازم ملتزم باتفاق فلا ضرر في لزومه فالقبح هنا بمعنى النقص ولذلك في جوابنا عن كلام المعتزلة منعنا السفسه الذي هو ذلك النقص

(١) قال المصنف « لا يجوز تكليف الغافل من حال تكليف المحال الخ » معنى هذا - كما قال الزركشي - ان من منع التكليف بالمحال منع تكليف الغافل بالاولى لان تكليف الغافل كالنائم والناسي محال لمضادة هذه الامور للفهم فينتفى شرط صحة التكليف اهـ وأما من قال يجوز التكليف بالمحال كالا شعري فله في تكليف الغافل قولان نقلهما ابن التلمساني قول بامتناع تكليف الغافل وقول بالجواز

(٢) قال الاسنوي « وفيه نظر من وجهين الخ » اقول لا ورود للنظر بوجهيه أما الوجه الاول فلانا لا نسلم أن مفهوم كلام المصنف ان القائمين بجواز التكليف بالمحال جوزوا هذا التكليف بل يكفي في مفهومه أنهم اختلفوا فيه بخلاف من أجل التكليف بالمحال فانهم لم يختلفوا واما الثاني فلان كلام المصنف لا يخالف ما قاله ابن التلمساني من الفرق بين التكليف بالمحال والتكليف المحال وعبارته تقضى

ان القائلين بجواز التكليف بالمحال جوزوا هذا وهو ايضا مفهوم كلام المحصول وليس كذلك بل اذا قلنا بجواز ذلك فللاشعرى هنا قولان نقلهما ابن التلمساني

أن تكليف الغافل من قبيل التكليف المحال وان القائل بامتناع التكليف بالمحال يمنع هذا بالطريق الاولى وقول المصنف من أحوال تكليف المحال بالاضافة مساوية لقول الاسنوى من احوال التكليف بالمحال وانما تخالفها لو كان التركيب توصيفياً وللتخلص من نظر الاسنوى بوجهيه قال صاحب جمع الجوامع والصواب امتناع تكليف الغافل فاشار بذلك الى عدم الفرق في القول بامتناع تكليف الغافل بين القائلين بامتناع التكليف بالمحال والقائلين بجوازه للفرق بينهما بان الخلل في تكليف الغافل والمانع من صحة التكليف راجع لنفس المأمور وهو أنه لا يفهم الخطاب ولا يخطر له على بال فلا يتأتى الابتلاء فكان عبثاً لا فائدة فيه فكان تكليفاً محالاً لا يجوز عقلاً صدوره من الحكيم بخلاف التكليف بالمحال الذي يرجع الخلل والمنع فيه للمأمور به بأن يكون خارجاً عن طاقة المأمور ولكن المأمور لا خلل ولا مانع به فهو يفهم الخطاب فمن جوزوه قال ان له فائدة وهي بالآخذ في الاسباب وان كان لا يمكن الامتثال واما من منعه فقال كما قال المصنف فان الاتيان بالفعل امتثالاً يعتمد العلم الخ فأشار الى ان العجز عن الاتيان بالفعل امتثالاً متحقق في كل من التكليف المحال والتكليف بالمحال غاية الامر ان العجز في الاول لعدم العلم وفي الثاني لعدم القدرة وكل من العلم والقدرة شرط في التكليف والقائلون بجواز الثاني فرقوا بوجود الفائدة في الثاني دون الاول فمنعوا الاول دون الثاني وان اتفقوا جميعاً على عدم الوقوع في الاثنين وتعبير صاحب جمع الجوامع بالصواب يشعر بأن قول من قال بجواز تكليف الغافل قول مزيف خلاف الصواب . واعلم أن موضوع الخلاف هنا انما هو الحكم التكليفي الذي يترتب على الخطاب التكليفي من امر ونهي ويترتب عليه الثواب والعقاب فعلاً وتركاً وأما الحكم الوضعي وهو الذي يترتب عليه ربط الاحكام بأسبابها فهذا يصح تكليف الغافل به على معنى ثبوت الفعل في الذمة على قول أو على معنى وجود سبب التكليف وان لم يوجد التكليف بالفعل لوجود المانع وهو الغفلة على قول

وغيره . قال والفرق ان هناك فائدة في التكليف وهي ابتلاء الشخص واختباره
* الثاني فرق ابن التلمساني وغيره بين التكليف بالمحال وتكليف المحال فقالوا
الاول هو أن يكون الخلل راجعاً الى المأمور به . والثاني أن يكون راجعاً الى
المأمور كتكليف الغافل وعلى هذا فالصواب أن يقول من أحال التكليف بالمحال
زيادة الباء في المحال * واعلم ان الشافعي رحمه الله تعالى قد نص في الام على أن
السكران مخاطب مكلف^(١) كذا نقله عنه الروياني في البحر في كتاب الصلاة وحينئذ

آخر وعلى هذا يحمل ما نقله ابن برهان في الاوسط عن الفقهاء انه يصح تكليف
الغافل كما يؤخذ من الزركشي في شرحه على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوي « وأعلم ان الشافعي رحمه الله قد نص في الأم على ان
السكران الخ » أقول قال الزركشي في شرحه على جمع الجوامع وقد يظن أن
الشافعي يرى تكليف الغافل من نصه على السكران وهو فاسد فانه انما
كلف السكران عقوبة له لانه تسبب بمجرم حصل باختياره ولهذا وجب عليه
الحد بخلاف الغافل اه وقال في مسلم الثبوت وشرحه كشف المبهم فهم المكلف
الخطاب شرط التكليف فلا يجوز تكليف الغافل كالساهي والنائم والمجنون
والسكران عندنا أي عند الحنفية وكذلك عند المحققين من الشافعية والمالكية
وبه قال كل من منع التكليف بالمحال كما نص عليه القاضي العنبري في شرح المختصر اه
وذهب قوم الى عدم اشتراط الفهم في التكليف واستدلوا على ذلك بان تكليف
من لم يفهم وقع حيث أن السكران قد كلف وهو لا يفهم فاعتبر طلاقه وقتله
واتلافه في حال السكر فلو طلق السكران في حال سكره زوجته وقع طلاقه او قتل
نفساً عمداً قتل قصاصاً او خطأ وجبت الدية ولو اتلف مال الغير وجب الضمان كما
نص عليه الآمدي في الاحكام وابن الحاجب في المختصر وابن الهمام في
التحرير وكذا يلازم السكران معتبر مع ان السكران فرد من افراد من لا يفهم .
قلنا في جواب هذا الاستدلال ان كل ما ذكر ليس من قبيل التكليف الذي هو
أثر الخطاب التكليفي وانما هو من قبيل ربط الاحكام والمسببات باسبابها كاعتبار
قتل الصبي واتلافه وذلك كله بمقتضى خطاب الوضع وقد علمت أنه ليس بمراد

فيكون تكليف الغافل عنده جائزاً لانه فرد من أفراد المسئلة كما نص عليه
الآمدي وابن الحاجب . ثم استدل المصنف على امتناع تكليف الغافل بأن
الاثبات بالفعل المعين لفرض امثال أمر الله سبحانه وتعالى يعتمد العلم أي بالامر
وكذا بالفعل المأني به أيضاً وعليه اقتصر في المحصول وانما قلنا انه يعتمد العلم أي
يتوقف عليه لان الامثال هو أن يقصد إيقاع الفعل المأمور به على سبيل الطاعة
ويلزم من ذلك علمه بتوجه الامر نحوه وبالفعل

هنا . وقد استدلوا أيضاً بما نقله الاسنوي عن الروياني من ان الشافعي نص في
الام على ان السكران مخاطب ومكلف قال التفتازاني في التلويح والحق في الجواب
أن السكران من محرم مكلف زجرا له عن شرب المسكر اه و ذكر التقي السبكي في
شرح المنهاج ان العاصي بسكره يكلف تغليظا عليه وقد نص الشافعي على هذا اه
وتفصيل القول في ذلك ان السكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضى اليه قد
يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل من شرب الادوية
والاغذية المتخذة من غير العنب وقد يكون محظورا وحراما كالسكر الحاصل
من الخمر التي يحرم قليلها وكثيرها أو من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ
حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى غلا واشتد فالقسم الاول من السكر
كالاغذية يمنع صحة التصرفات حتى الطلاق والعتاق والقسم الثاني بخلافه كما ذكره
صدر الشريعة في التنقيح والتفتازاني في التلويح فتصح عباراته وما يتكلم به من
طلاق وعتاق وغيرها من البيع والافراد وتزويج الصغار والتزوج والاقرض
والاقتراض وسائر التصرفات سواء شرب مسكرها او طائعا فتلزمه الاحكام
المرتبة على هذه العبارات والصحيح الذي عليه الفتوى أن كل ما أسكر كثيرة
فقليله حرام وان السكر من كل الاشربة المتخذة من اي صنف من الاصناف
حرام فتي كان طاصيا بسكره يكلف تغليظا عليه وهو مذهب الامام محمد بن الحسن
والائمة الثلاثة فما قاله التقي السبكي من ان العاصي بسكره يكلف تغليظا عليه
وان الشافعي نص عليه هو أيضا المقتى به عند الحنفية خلافا لما تقدم عن صدر
الشريعة والتلويح وليس معنى تكليف السكران زجرا له وتغليظا عليه انه يكلف

وقوله « ولا يكفي مجرد الفعل » هو جواب عن سؤال مقدر توجيهه أن الفعل المجرد عن قصد الامتنال والطاعة قد يقع من الغافل على سبيل الاتفاق وحينئذ فإذا علم الله تعالى وقوع الفعل من شخص فلا استحالة في تسكينه فلم قلتم انه لا بد من قصد الامتنال حتى أنه يلزم منه العلم بالفعل ويتوجه الطلب نحوه . وجوابه : انا قلنا بذلك للحديث الصحيح المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم « انما الاعمال بالنيات » . وقوله « ونوقض بوجوب المعرفة » أى هذا ينتقض بوجوب معرفة الله تعالى . وتقريره من وجهين ذكرهما الامام : أحدهما أن التكليف بها حاصل بدون العلم بالامر وذلك لان الامر بمعرفة الله تعالى وارد

حال سكره وعدم فهمه بل معناه ان يقال للمكلف الفهم للخطاب قد حرم عليك السكر فان شربت من هذا الشراب فيعتبر اطلاقك وقتلك واتلافك فان اردت ان تنجو من هذا فإياك والاسكار فتأمل كذا قاله الفاضل ميرزاجان بالمعنى فى حاشية شرح المختصر وعلى هذا فالتكليفات الزجرية على السكران تكليفات تعليلية وليست تنجزية فالسكران الذى كلامنا فيه وهو من لا يميز بين الارض والسماء اذا وقع الطلاق منه فى تلك الحال وكان الطلاق بائناً يجب عليه بعد زوال سكره الكف عن قربان زوجته وكذا فى حال سكره فتكليفه وتوجيه الخطاب اليه لم يكن فى حال سكره بل كان وهو صاح غير غافل فعنى تكليفه التعليقى ان الشارع خاطبه وهو صاح بالغ عاقل زجرأ له عن السكر بانه اذا سكر عاصياً بسكره كانت جميع تصرفاته معتبرة وملزماً بها فى اعتبار الشارع . فخطاب التكليف لم يتوجه للسكران حال سكره وانما توجه اليه حال صحوه زجرأ له عن سكره كما يستفاد مما قدمناه عن الفاضل ميرزاجان . ومن هذا تعلم أن قول الاسنوى « وحينئذ فيكون تسكين الغافل عنده جائزاً لانه فرد الخ » خلاف الحق وأن الذى نص عليه الآمدى وابن الحاجب ومثلهما ابن الهمام فى تقريره ليس من قبيل التكليف الذى نحن فيه بل من قبيل ربط الاحكام بأسبابها وأن الشارع خاطب السكران حالة صحوه زجرأ له عن السكر انه اذا سكر اعتبر كل ما يصدر منه من الاسباب وجعل أحكامها مرتبة عليها

فلا جائز أن يكون وارداً بعد حصولها لامتناع تحصيل الحاصل فيكون وارداً قبله وحينئذ فيستحيل الاطلاع على هذا الامر لان معرفة امر الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل فقد كلف بشيء وهو غافل عنه * التقرير الثاني انه يستحيل قصد الامتنال فيها لان المكلف لا يعرف وجوبها عليه كما قررناه فقط كلف بشيء لا يجب فيه قصد الامتنال. الجواب ان هذا مستثنى من القاعدة لقيام الدليل عليه ^(١). وعلى التقرير الثاني قال الامام فيستثنى أيضاً قصد الطاعة

(١) قال الاسنوى «الجواب أن هذا مستثنى من القاعدة لقيام الدليل عليه» وأقول حاصل تقرير هذا النقص على ما ذكره الامام أن التكليف بالمعرفة حاصل بدون العلم بالامر وذلك لان الامر بمعرفة الله تعالى وارد فلا جائز أن يكون وارداً بعد حصولها لامتناع تحصيل الحاصل فيكون وارداً قبله وحينئذ فيستحيل الاطلاع على هذا الامر لان معرفة أمر الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل فقد كلف بشيء وهو غافل عنه فاجاب عن هذا النقص تاج الدين الارموي في حاصله وتبعه البيضاوي في منهاجه بان وجوب معرفة الله تعالى مستثنى من هذا الشرط لقيام الدليل عليه والمدعى أن فهم المكلف الخطاب شرط التكليف الا في أول الواجبات وهو معرفة الله تعالى فقال التفتازاني في شرح الشرح بناء على هذا أي على ما قدمناه من أن المراد من فهم الخطاب الذي شرطناه في صحة التكليف تصور الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتنال لا التصديق لا حاجة الى استثناء التكليف بالمعرفة لان تصور الخطاب يمكن حصوله بدون معرفة الله تعالى اه وقال في كشف المبهم على المسلم وأراد بفهم المكلف تصوره بان يتصور الخطاب بقدر ما يتوقف عليه الامتنال لا التصديق بالخطاب بان يصدق بأنه مكلف والالزم الدور ولزم أن لا يكون الكفار مكلفين كذا ذكره التفتازاني في شرح الشرح والابهرى في حاشية شرح المختصر. أما لزوم الدور فلان العلم بكونه مكلفاً انما يصح ويصدق اذا كان مكلفاً والفرض أن كونه مكلفاً يتوقف على العلم بأنه مكلف فيتوقف كل من العلم والمعلوم على الآخر في التحقق كذا ذكره الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر وأما لزوم عدم تكليف الكفار

فانه لو افتقر الى قصد آخر لزم التسلسل . واعلم أن الامام لم يجب عن هذين الدليلين بل قال انهما يؤيدان القول بتكليف مالا يطاق والذي أجاب به المصنف أخذه من الحاصل وفيه نظر فان النقص يحصل بصورة واحدة وأجاب ابن التلمساني ثم القرافي عن الاول بأن الامر بالمعرفة التفصيلية يرد بعد المعرفة الاجالية وحينئذ فلا يلزم شيء من المحذورين المتقدمين

قال « الثالثة * الاكراه الملجئي يمنع التكليف لزوال القدرة » اقول الاكراه قد ينتهي الى حد الاجاء^(١) وهو الذي لا يبقى للشخص معه قدرة

فلأن الكفار لا يصدقون بالخطاب كذا ذكره العلوي في حاشية شرح الشرح . وحاصله أن كون المراد من الفهم المشروط في التكليف هو التصديق باطل لوجهين : الاول أنه يلزم عليه الدور ، لان كونه مكلفاً موقوف حينئذ على التصديق بكونه مكلفاً ، والتصديق بكونه مكلفاً موقوف على كونه مكلفاً فيلزم الدور . وهذا انما يرد على القائلين بأن التكليف انما هو بالدليل السمعي ولا يرد على القائلين أن التكليف بالعقل كالمعتزلة . الثاني أنه يلزم عليه عدم تكليف الكفار لان الكفار لا يصدقون بالتكليف ومتى انتفى الشرط انتفى المشروط فتعين أن يكون المراد من الفهم المشروط في صحة التكليف هو التصور كما تقدم عن السعد وغيره وأما القول باستثناء المعرفة من القاعدة فهو قول باطل لان القواعد العقلية لا يجوز فيها الاستثناء ولذلك قال الاسنوي في رده على المصنف وصاحب الحاصل فان النقص يحصل بصورة واحدة وبهذا تعلم عدم الحاجة أيضاً الى ما أجاب به ابن التلمساني ثم القرافي عن الاول بأن الامر بالمعرفة التفصيلية يرد بعد المعرفة الاجالية الى آخره على أنه لا يدفع المحذورين المتقدمين لانا ننقل الكلام الى المعرفة الاجالية ان كانت واجبة فلا بد أن يكون وجوبها عند هؤلاء بأمر الشارع فيجىء فيها المحذوران وان لم تكن واجبة فالمكلف لا يحصلها حتي يجب عليه والفرض أنها ليست بواجبة فلا ينظر ولا يحصلها فتعين ما قلناه من أن المراد بالفهم هو التصور

(١) قال الاسنوي « اقول الاكراه قد ينتهي الى حد الاجاء الى آخره »

ولا اختيار كالاتقاء من شاق وقد لا ينتهي اليه كما لو قيل له ان لم تقتل هذا والا قتلتك وعلم انه ان لم يفعل والا قتله فالاول يمنع التكليف أى بالفعل المكروه

أقول هذا هو الذى عبر عنه صاحب جمع الجوامع بالملجأ قال الزركشى فى شرحه عليه الثانية بمنع تكليف الملجأ أيضا والمراد به من لا يجد مندوحة عن الفعل مع حضور عقله كمن يلقي من شاق فهو لا بد له من الوقوع ولا اختيار له فيه ولا هو بفاعل له وانما هو آلة محضة كالسكين فى يد القاطع فلا ينسب اليه فعل وحركته كحركة المرتعش . وسياق كلام صاحب جمع الجوامع يقتضى كما قال الزركشى حكاية خلاف فى هذه الحالة وكلام الآمدي فى الأحكام يشير اليه بناء على جواز التكليف بما لا يطاق عقلا وان امتنع سمعاً اهـ لكن متى كان الملجأ هو من ذكر وقد صرحوا بأن المراد من التكليف هنا ما كان على وجه التنجيز والوقوع بحيث يكلف بايقاع الفعل فى حال سلب القدرة عليه وعدم الرضا والاختيار كان تكليفه محالاً على الصحيح أو الصواب كما قال صاحب جمع الجوامع حتى عند القائلين بجواز التكليف بالحال لان المانع من التكليف فى هذه الحال راجع الى وصف قائم بالمكلف فالعدم شرط التكليف لعدم امكان صدور الفعل من المكلف لانه لو كاف بايقاع الفعل الملجأ عليه وهو واجب الوقوع ولا اختيار له فيه كان مكلفاً بما لا ينسب اليه اصلاً لانه لم يوجد من الملجأ هذا الفعل حتى يمكن أن يكاف به أو بعده وتنحقق فيه فائدة التكليف ولو صح الابتلاء ولأن الابتلاء انما يكون بما يصح أن ينسب للفاعل بأن يبقى فى صفات التكليف ولو كان الفعل فى ذاته خارجاً عن قدرته عند مجوزى التكليف بالحال ولكن لا قدرة ولا فعل للملجأ فيما الجىء عليه فالملجأ لم يبق بعد الاجاء بصفة التكليف فكان من قبيل التكليف المحال لا من قبيل التكليف بالحال لأن موضوع التكليف بالحال أن يكون المكلف موصوفاً بفهم الخطاب وبالقدرة الممكنة ولكن الفعل خارج عن قدرته مع انصافه بها وأما التكليف المحال فلا يكون المكلف موصوفاً بفهم أو لا يكون موصوفاً بالقدرة فالخلل فى التكليف والمانع منه راجع الى وصف فى المأمور لا الى وصف فى المأمور به فافهم

عليه وبنقيضه . قال في المحصول لان المكروه عليه واجب الوقوع وضده ممتنع والتكليف بالواجب والممتنع محال وهذا هو معنى قول المصنف لزوال القدرة لان القادر على الشيء هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وهذا القسم لا خلاف فيه كما قال ابن التلمساني * وأما الثاني وهو غير الملجئ ففهوم كلام المصنف انه لا يمنع التكليف ^(١) . قال ابن التلمساني وهو مذهب أصحابنا لان الفعل ممكن والفاعل

(١) قال الاسنوى « وأما الثاني وهو غير الملجئ الى آخره » هو ما عبر عنه صاحب جمع الجوامع بالمكروه وجعل امتناع تكليفه هو الصواب . وقال الزركشى عليه المراد به من ينسب اليه الفعل فيقال فعل مكروها غير مختار وهو من لا يجد مندوحة عن الفعل الا بالصبر على اجتماع ما أكره به كمن قال له قادر على ما يتوعد به اقتل زيداً والا قتلتك ولا يجد مندوحة عن قتله الا بتسليم نفسه للهلاك فهذا اقدامه على قتل زيد ليس كوقوع الذي القى من شاحق . ثم قال في التنبيه الأول ما اختاره المصنف هنا من امتناع تكليف المكروه خلاف ما عليه الاصحاب وقد رجع عنه آخرأ ووافق الاشعرية على جواز تكليفه وان كان غير واقع . قال ابن برهان في الاوسط المكروه عندنا مخاطب بالفعل الذي أكره عليه ونقل عن الحنفية أنه غير مكلف قال وانقصد الاجماع على كونه مخاطباً بما عدا ما أكره عليه من الافعال ونقل عن المعتزلة أن المكروه غير مخاطب وهذا خطأ في النقل عنهم بل عندكم أنه مخاطب الا أن العلماء رأوا في كتبهم أن الملجأ ليس بمخاطب فظنوا ان الملجأ والمكروه واحد وليس كذلك اه وهذا الذي قاله ابن برهان في مذهب المعتزلة يخالف ما نقله الاسنوى عن ابن التلمساني حيث قال : وذهدت المعتزلة الى أنه يمنع التكليف في عين المكروه عليه دون تقيضه فانهم يشترطون في المأمور به أن يكون بحال يثاب على فعله الى آخر ما قاله الاسنوى وأقول حاصل الكلام هنا على ما بينه علماء الحنفية وغيرهم ان الاكراه هو حمل الغير على ما لا يرضاه من قول أو فعل ولا يختار مباشرته لو خلى ونفسه كذا في التلويح والتحرير والتقرير . وقال شمس الائمة في أصول الفقه هو اسم لفعل يفعله الانسان بغيره فينتفى به رضاه ويقصد اختياره اه وهو نوعان ملجئ

ممكن قال وذهبت المعتزلة الى انه يمنع التكليف في عين المكروه عليه دون
وهو أن يكون بما يفوت نفساً أو عضواً ولو أثمة بغلبة الظن وان لم يغاب على
ظنه تفويت أحدهما بل ان ذلك تهديد وتخويف لا تحقيق لا يكون اكراها
أصلاً وفساد الاختيار بالاكراه يجعله مستنداً الى اختيار آخر لا انه يعدم
الاختيار أصلاً فان حقيقة القصد الى أمر متردد بين الوجود والعدم انما هو
بترجيح أحد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والا
ففساد لعدم الرضا كذا في التحرير والتقرير وفي التلويح معنى فساد الاختيار ان
الانسان مجبول على حب حياته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكراه عليه
فيفسد اختياره من هذا الوجه اهـ . وغير ملجئ وهو الاكراه بغير ما يفوت
نفساً أو عضواً كالحبس والضرب مما لا يفضي الى تلف نفس أو عضو وهذا القسم
من الاكراه يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار لتسكن المكروه من الصبر على ما
لا يفوت النفس أو العضو وذكر صدر الشريعة في التنقيح أن الاكراه عند الشافعي
بالقتل والحبس سواء ، قال في التلويح لان في الحبس ضرراً كالقتل والمصمة
تقتضي دفع الضرر قال الامام محي السنة الاكراه أن يخوفه بعقوبة تنال من
بدنه لا طاقة له بها وكان الخوف ممن يمكنه تحقيق ما يخوفه به فيدخل فيه
القتل والضرب المبرح اى الشديد وقطع العضو وتخليد السجن لا اذهاب الجاه
واتلاف المال ونحو ذلك اهـ والاكراه الملجئ الذي ذكره هؤلاء غير الاكراه
الذي ذكره الاسنوى ها هنا بقوله ان الاكراه قد ينتهي الى حد الاجاء الخ فان
هذا المكروه الملجئ الذي ذكره الاسنوى بياناً لمراد البيضاوى هو الملجأ في كلام
صاحب جمع الجوامع مقابلاً للمكروه بقسميه اذا تقرر هذا فنقول قال فريق من
الاصوليين ومنهم الحنفية ان الاكراه لا يمنع التكليف بالمكروه عليه ونقيضه
مطلقاً سواء كان الاكراه ملجئاً أو غير ملجئ كما نص عليه نخر الاسلام في أصوله
وصدر الشريعة في تنقيحه والكمال بن الهمام في تحريره وأقره صاحب الكشف
والافتازاني في التلويح وابن أمير حاج في تقريره وقال جماعة من الاصوليين منهم
الرازي في المحصول والآمدي في الاحكام والبيضاوى في المنهاج وغيرهم في

تقيضه . فانهم يشترطون في المأمور به أن يكون بحال يثاب على فعله ، واذا أسفروا ان الاكراه يمنع التكليف بالفعل المكروه عليه وبنقيضه اذا كان الاكراه ملجئاً وذكر ابن التلمساني في شرح المعالم أن هذا القسم لا خلاف فيه اهـ لانك علمت أن الاجزاء معناه هو الذي لا يبقى معه للشخص قدرة ولا اختيار كالالتقاء من شاهر وهذا باتفاق الجميع يمنع التكليف بالمكروه عليه وتقيضه لان المكروه عليه واجب الوقوع وتقيضه مستحيل الوقوع وانما الخلاف في الاكراه المقابل لهذا وهو ما تقدم نسبتة الى كلام الحنفية والشافعية وقسموه الى ملجئ وغير ملجئ وهذا الاكراه بقسميه لا يمنع التكليف اتفاقاً كما هو المفهوم من كلام المصنف هنا وقال ابن التلمساني في شرح المعالم وهو مذهب أصحابنا وفي التلخيص لامام الحرمين أجمع العلماء قاطبة على توجيه النهي على المكروه على القتل قال الزركشي وهذا عين التكليف في حال الاكراه وهو مما لا منجى عنه اهـ وقال الشيخ أبو اسحق في شرح اللمع انعقد الاجماع على أن المكروه على القتل مأمور باجتنب القتل ودفع المكروه عن نفسه وانه آثم بقتل من اكراهه على قتله وذلك يدل أيضاً على أنه مكلف حال الاكراه واذا كان هذا كلامهم في القسم الملجئ من الاكراه ففي غيره بالطريق الاولى وقالت المعتزلة ان الاكراه يمنع التكليف في الملجئ بعين ما اكراهه عليه وبنقيضه وفي غير الملجئ في عين المكروه عليه دون تقيضه الى آخر ما ذكره الاسنوي ومقتضى كلامهم كما في الزركشي على جمع الجوامع تخصيص الخلاف بما اذا وافق داعية الاكراه وداعية الشرع كالاكراه على قتل الكافر واكراهه على الاسلام وأما ماخالف داعية الاكراه داعية الشرع كالاكراه على القتل لمن يحرم قتله فلا خلاف في جواز التكليف به اهـ ونقله الولي العراقي وأقره ومن جميع ما قدمناه يعلم أن الاكراه قد ينتهي الى حد الاجزاء وهو الذي لا يبقى للشخص معه قدرة ولا اختيار كالتقاء من شاهر وهذا هو المسمى بالملجأ وهو ما قال الامام الرازي في المحصول والآمدى في الاحكام والبيضاوي في المنهاج من أن الاكراه انما يمنع التكليف بالفعل المكروه عليه وبنقيضه اذا كان ملجئاً وان ابن التلمساني قال في شرح المعالم هذا القسم لا خلاف فيه اهـ

أكره على عين المسأور به فالإتيان به لداعي الأكره لا لداعي الشرع فلا يثاب
 أى لا خلاف لأحد وذلك لأن المولوي محمد عبد الحق نقل عن حاشية مسلم
 الثبوت أن الكلام في تعلق التكليف تنجزاً أى تعلق التكليف بإيقاع المسأور
 به في الحال لا تعليقاً أى بإيقاعه في الاستقبال كما في الممدوم والصبي وأن التكليف
 التنجزى لا بد فيه من كون المخاطب موجوداً ولا بد فيه من الفهم بالفعل وإن
 استعداد الفهم لا يكفي في تعلق التكليف بالتنجزى. وعلى ذلك يكون التكليف
 الذى فيه الكلام هو طلب إيقاع ما فيه كلفة في حال الطاب ولا شك أن إيقاع
 الفعل في حال عدم الشعور به ممن لا شعور له به محال فطلب إيقاعه في هذه
 الحال طلب محال فيكون الطلب محالاً فنفس الطاب هو المحال لاستحالة فائدته
 من الامتنال والابتلاء وقت عدم الشعور فهو في الحقيقة توجيه الخطاب لمن لا
 شعور له به بأن يفعل حال عدم الشعور به فهو عبث فنفس التكليف محال وهم أى
 الإشاعة إنما جوزوا التكليف بالمحال لا التكليف المحال فكان الفهم من ذاتيات
 التكليف ووجود الشيء بدون ذاتي من ذاتياته محال ومعنى كون الفهم من
 ذاتيات التكليف أنه شرط في تحقق ذاته وكل من الدائي الحقيقى الذي هو جزء
 الذات والشرط الذى يتوقف عليه تحقق الذات تنتفى الذات بانتفاؤه فانتفاؤه
 يوجب انتفاء التكليف فكان المحال المانع من التكليف راجعاً إلى المسأور نفسه
 وكل ما قدمناه مجرى أيضاً في الملجأ الذى لا قدرة له ولا اختيار له ولا هو
 بفاعل وإنما هو آلة محضة إلى آخر ما تقدم عن الزركشى ومن هذا تعلم أن ما قاله
 ابن برهان في الاوسط من أن المكروه مخاطب بالفعل الذى أكره عليه غير
 مسلم على إطلاقه لخالفه إطلاقه ما تقدم عن الامام في المحمول والامدى
 والبيضاوى وغيرهم فيجب حمله على المكروه الذى ينسب إليه الفعل فيقال فعل
 مكروهاً إلى آخر ما قدمناه عن الزركشى وهذا هو الذى وقع فيه الخلاف بين
 الشافعية والحنفية والمعتزلة على الوجه الذى فصلناه والقيود التى ذكرناها ويعلم أيضاً
 مما قدمناه أن مانسبه ابن برهان في الاوسط للحنفية من أن المكروه غير مكلف
 بخلاف لما هو مصرح به في كتبهم من أن الأكره بقسميه لا يمنع التكليف بالفعل

عليه^(١) فلا يصح التكليف به بخلاف ما اذا أتى بنقيض المكروه عليه فإنه أبلغ في اجابة داعي الشرع وقال الغزالي الآتي بالفعل مع الاكراه مكن اكره على أداء الزكاة مثلاً ان أتى به لداعي الشرع فهو صحيح أو لداعي الاكراه فلا^(٢). ورد القاضي على

المكروه عليه ونقيضه وأما نقله ابن برهان عن المعتزلة من أن المكروه غير مخاطب وأن هذا خطأ في النقل عنهم بل عندهم مخاطب الى آخر ما سبق فهو مخالف أيضاً لما قدمناه من أن المعتزلة قالوا أن الاكراه يمنع التكليف في الملجئ بعين المكروه ونقيضه والمراد بالالجاء هنا الذي لا يبقى معه للعبد قدرة ولا اختيار كما وصفنا ولا يخالفهم غيرهم في هذا وغير الملجئ بهذا المعنى يمنع التكليف في عين المكروه عايه اذا كان موافقاً لداعية الشرع كما سبق ولا يمنع من التكليف بنقيضه ومخالف لما صرح به الزركشي والجلال المحلى وغيرهما من أن امتناع تكليف المكروه الذي اختاره المصنف أي صاحب جمع الجوامع هو قول المعتزلة وأما ما قاله ابن برهان أيضاً من انقضاء الاجماع على كون المكروه مخاطباً بما عدا ما اكره عليه من الافعال فهو المأخوذ مما نقلناه سابقاً من قصر الخلاف على تكليفه بالمكروه عليه وبنقيضه هذا ما يتعلق بخطاب التكليف الذي هو موضع كلام المصنف في هذه المسئلة وأما تعلق خطاب الوضع بالمكروه فللشافعية والحنفية فيه خلاف آخر وتفصيل آخر ان أردته فاطلبه في كتابنا البدر الساطع على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوى « فانهم يشترطون في المأمور به الى آخره » أشار بذلك الى أن مبنى قول المعتزلة بمنع التكليف في عين المكروه عليه هو عدم وجود شرطه وهو كون المأمور به بحال يثاب عليه لا لان المأمور به غير مقدور للمكروه ولذلك خالفوا فيما اذا كانت داعية الاكراه موافقة لداعية الشرع كما لو أكره على الصوم بخلاف ما اذا خالف داعية الاكراه داعية الشرع كما لو اكره على قتل معصوم الدم فانهم يوافقوننا كما سبق

(٢) قال الاسنوى « وقال الغزالي الآتي بالفعل الى آخره » أشار بذلك أنه اذا وافقت داعية الاكراه داعية الشرع لا يتعين أن يكون الاتيان بالفعل

المعتزلة بالاجماع على تحريم القتل عند الاكراه عليه. قال امام الحرمين وهذه هفوة من القاضي لما تقدم. وفيما قاله نظر^(١) لان القاضي انما أورده عليهم من جهة اخرى وذلك انهم منعوا أن المكره قادر على عين الفعل المكروه عليه فبين القاضي أنه قادر وذلك لأنهم كفوه بالصد وعندهم ان الله تعالى لا يكلف العبد الا بعد خلق القدرة له والقدرة عندهم على الشيء قدرة على ضده فاذا كان قادراً على ترك القتل كان قادراً على القتل هذا كله كلام ابن التلمساني. وقد اختار الامام والامدّى وأتباعهما التفصيل بين الملجأ وغيره كما اختاره المصنف لكنهما لم يبينا محل الخلاف وقد بينه ابن التلمساني كما تقدم

لداعية الاكراه بل يجوز أن يأتي به لداعية الشرع فلا مانع من التكليف به ، ويجب على المكلف أن يأتي به صحيحاً بان يأتي به لداعية الشرع (١) قال الاسنوي « وفيما قاله نظر » أقول لا وجه للنظر لما علمت أن خلاف المعتزلة انما هو فيما اذا وافقت داعية الاكراه داعية الشرع وأما اذا خالفت داعية الاكراه داعية الشرع فهم يوافقونا ، وعلى ذلك فالرد عليهم بالاجماع على تحريم القتل أى قتل المصوم عند الاكراه عليه لا يفيد لان هذا من مواضع الوفاق وخارج من موضع الخلاف فقول امام الحرمين وهذه هفوة من القاضي لما تقدم حق لامرية فيه وقول الاسنوي انما اورده عليهم من جهة اخرى وذلك انهم منعوا أن المكره قادر على عين الفعل المكروه عليه الى آخره غير صحيح لما علمت أن المعتزلة لا يمنعون تكليف المكروه بعين ما اكراه عليه لكونه غير قادر على عين الفعل المكروه عليه بل انما منعوا التكليف عند الاكراه اذا وافقت داعية الاكراه داعية الشرع لعدم قدرته على الاتيان به امثالاً لداعية الشرع فيكون المأمور به بحال يشاب على فعله كما قدمه الاسنوي نفسه ، فليس مبنى قول المعتزلة بمنع التكليف بعين الفعل المكروه عليه أنه غير قادر على فعله مطلقاً بل ميناه ما ذكرناه من عجزه عن الاتيان به لداعية الشرع فالرد عليهم انما يكون بما قاله الغزالي من أن الآتي بالفعل مع الاكراه الى آخر ما نقله الاسنوي نفسه عن الغزالي لان ذلك يرجع الى قصد الآتي بالفعل ونيتته كما قال الغزالي فاعرف الحق

قال : « الرابعة * التكليف يتوجه عند المباشرة ^(١) . وقالت المعتزلة بل قبلها . لنا أن القدرة حينئذ قبل التكليف في الحال بالايقاع في ثاني

(١) قال المصنف « الرابعة * التكليف يتوجه عند المباشرة الى آخره » اعلم أن تعلق الامر بالفعل له ثلاثة احوال استقبال وحال ومضي . أما تعلقه بالمستقبل ففيه خلاف . فقال قوم منهم الامام الرازي والمصنف ومنهم النجار من المعتزلة ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابو عيسى الوراق ان الامر لا يتوجه ويتعلق بالفعل الزاما الا عند المباشرة قال صاحب جمع الجوامع وهو التحقيق فاللام قبلها على التلبس بالكف المنهى عنه اه أى اذا دخل وقت الصلاة مثلا ووجد سبب الوجوب بلا مانع من ذلك فلا يتوجه الامر على المكاف ويتعلق بطلب الفعل منه على وجه الازام الا عند مباشرة المكاف للفعل ونسب صاحب جمع الجوامع هذا القول للاشعري أيضا وقال وقول امام الحرمين ان هذا المذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل مؤول للمعلم بأنه لا تطلق هذه العبارة على من دون الشيخ فكيف يطلقها عليه . فان قلت فما الوجه في التأويل قيل ان الامام الزم الشيخ وجوب تحصيل الحاصل فراده بالمذهب الذي لا يرتضيه عاقل ايجاب تحصيل الحاصل الذي أزم الشيخ به وهو يعرف أن الشيخ لا يقوله ولا غيره اه وقال الزركشي والأصح عند الجمهور أن الامر يتعاق بالفعل المعدوم من الفاعل الموجود بعد وجود سببه المقتضى له كدخول وقت الصلاة مثلا قبل المباشرة ويوصف بكونه مأمورا به ومقتضى ومطلوبا ويكون التعاق بعد دخول وقته ايجابا والزاما وقبل دخول وقته المقدر له شرطا يكون تعلقه به اعلاما ونقل الكل عن المعتزلة أن الفعل انما يصير مأمورا به عندهم قبل حدوثه لا بعده بل عند حدوثه فينقطع التكليف به وهو اختيار امام الحرمين وهو موافق لهم في أن الاستطاعة قبل الفعل وان تكليف ما لا يطاق جائز ونقل بعضهم كالأمدى ان الناس اتفقوا على جواز كون الفعل مأمورا به قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا وعلى امتناع كونه كذلك بعد وقت حدوثه واختلفوا في جواز كونه كذلك وقت حدوثه فثبت أصحابنا وتفاء المعتزلة وبه يشعر كلام الغزالي وهذا صريح في أن الخلاف

الحال . قلنا لا يقع ان كان نفس الفعل فحال في الحال وان كان غيره فيعود الكلام اليه ويتسلسل . قالوا عند المباشرة واجب الصدور . قلنا حال القدرة والداعية كذلك » أقول قال في المحصول ذهب اصحابنا الى ان الشخص انما يصير مأموراً بالفعل عند مباشرته له والموجود قبل ذلك ليس أمراً بل هو اعلام له بأنه في الزمان الثاني سيصير مأموراً . وقالت المعتزلة انه انما يكون مأموراً قبل

بين معظم اصحابنا والمعتزلة في المأمور به والمأمور انما هو في وقت التلبس به والحدوث لا قبله والنقل الاول يقتضى تحققه فيهما فيبينهما تناقض اه ومن نقل هذا القول عن الجمهور صاحب جمع الجوامع فقال والامر عند الجمهور يتعلق بالفعل قبل المباشرة بعد دخوله وقته الزاماً وقبله اعلاماً انتهى قال الولي العراقي في شرحه عليه واعتمد المصنف في نقل هذا القول عن الجمهور على ما قدمناه عن الآمدى من أن الناس اتفقوا على جواز كون الفعل مأموراً به الى آخره وعند التأمل لا تجد تناقضاً بين النقلين ولا اضطراباً لان قوله في النقل الاول ونقل الكل عن المعتزلة الى آخره لا يقتضى أن غيرهم يخالفهم في كونه مأموراً به قبل حدوثه أو أنه غير مأمور به بعد حدوثه بل الذي يظهر منه ان الخلاف انما هو في انقطاعه عند حدوثه وعدم انقطاعه فهو موافق لما قاله الآمدى ومن هذا تعلم أن ما نسبته المصنف هنا للمعتزلة بقوله وقالت المعتزلة بل قبلها هو قول الجمهور أيضاً وبهذا تعلم أيضاً أن مراد الامام الرازي بالاصحاب في قوله ذهب اصحابنا الى ان الشخص انما يصير مأموراً بالفعل الخ اصحابه الذين وافقوه على هذا المذهب لا جمهور الشافعية والحنفية ولا المعتزلة لما علمت أن ما نسبته البيضاوى للمعتزلة هو قول الجمهور أيضاً ويدل على هذا ان صاحب جمع الجوامع حكى عن الجمهور ما حكاه البيضاوى هنا عن المعتزلة قال وقال قوم منهم الامام الرازي لا يتوجه الا عند المباشرة وهو التحقيق فاللام قبلها على التلبس بالكف المنهى عنه اه فأقاد ان هذا القول مقابل قول الجمهور وهو أيضاً مقابل قول المعتزلة كما قاله المصنف وعلمته مما تقدم وسيأتى ان شاء الله تعالى ما تعلم منه أن الكل على كلمة الوفاق ليس بينهم خلاف ولا شقاق

وقوع الفعل وهذا الذي قاله هو مراد المصنف وهو مشكل من وجوه أحدها أنه يؤدي إلى سلب التكليف^(١) فإنه يقول لا أفعل حتى أكف ولا أكف حتى أفعل

(١) قال الاسنوى « وهو مشكل من وجوه أحدها أنه يؤدي الخ » أقول هذا الوجه إنما يرد على أصحاب هذا القول لو قالوا إن الشخص ليس مكاناً قبل المباشرة أصلاً ولا يمكن أن يكون هذا مرادهم لما تقدم أن الأكثر على أن جميع وقت الواجب الموسع وقت لوجوب أدائه ومن أراد التأخير فالأكثر من هؤلاء الأكثر لا يأنهم وفريق قال يجب عليه العزم إذا أراد التأخير وقالت الحنفية إن وقت رجوب الاداء هو الوقت الذي يتصل به الاداء ويقع الفعل فيه إن فعله بعد دخول الوقت وقبل أن يتضيق فإن تضيق حتى لم يبق من الوقت إلا ما يسع الفعل تعين هذا الجزء الأخير وقتاً لوجوب الاداء بحيث لو أخره عن ذلك الوقت بلا عذر يأنهم كما قدمناه مفصلاً في مبحث الاداء والقضاء وبيننا هناك أن الخلاف بين الجميع لفظي وعلى ذلك يتعين أن يكون مراد القائلين إن الشخص إنما يصير مأموراً بالفعل عند المباشرة لا قبلها من هذا الأمر الذي لا يتوجه إلا عند مباشرة الفعل الأمر بالاداء والتكليف به لا التكليف بمعنى شغل الذمة على قول الحنفية القائلين بالوجوب بهذا المعنى بناء على انعقاد السبب بمقتضى خطاب الوضع فيكون حاصل قول هؤلاء القوم أن الفعل إذا دخل وقته ووجد سبب وجوبه بمقتضى خطاب الوضع ترتب على هذا السبب الوجوب بمعنى شغل ذمة المكلف بالفعل الواجب وهذا الوجوب لا دخل لخطاب التكليف فيه لأنه وجوب جبري لا يتوقف على فهم المخاطب ولا على قدرته بل يتعلق بالغافل كالنائم والناسي ولذلك يجب القضاء بعد زوال العذر أما خطاب التكليف والأمر بالاداء بذلك الفعل فإنما يتوجه على المكلف عند مباشرته الفعل بناء على القول بالفرق بين الوجوب بمعنى شغل الذمة وبين وجوب الاداء الذي هو طلب تفرغها وهو مذهب كثير من محققي الشافعية على ما تقدم تفصيله وقد علمت مما قدمنا في ذلك المبحث أن الخلاف بين القائلين بالفرق بين نفس الوجوب بمعنى شغل الذمة ووجوب الاداء والقائلين بعدم الفرق ووجوب الاداء الموسع

الثاني ان جعلهم السابق اعلاماً يلزم منه دخول الخلف في خبر الله تعالى على تقدير أن الشخص لا يفعل لانه اذا لم يفعل لا يكون مأموراً لكونه انما يصير مأموراً

راجع الى التسمية فقط لا الى المعنى وان الفريقين متفقان على انه بعد دخول الوقت لا يأنم بالتأخير وانه انما يأنم اذا لم يؤده في الوقت المقدر له أولاً شرعاً كما أنهم اتفقوا على انه بمجرد دخول الوقت وتحقق سبب الوجوب بلا مانع بناء على خطاب الوضع يتحقق الوجوب بفريق سمي هذا الوجوب الذي ترتب على سببه بمقتضى خطاب الوضع وجوباً بمعنى شغل الذمة وقال ان وجوب الاداء بمعنى المطالبة بتفريغ الذمة مما شغلها انما يكون عند المباشرة الا اذا تضيق الوقت بحيث لم يبق منه الا مقدار ما يسع الواجب وقال ان الوجوب بالمعنى الاول ينبنى على خطاب الوضع ولا دخل لخطاب التكليف فيه فلا يتعلق الامر الذي هو خطاب التكليف ولا يتوجه ويكون العبد مأموراً بالاداء وتفريغ الذمة الا عند المباشرة اوضيق الوقت وفريق آخر سمي هذا الوجوب وجوب اداء أيضاً وقال لا فرق بينهما ولا ينفصل نفس الوجوب الذي يترتب على خطاب الوضع عن وجوب الاداء الذي يترتب على خطاب التكليف فبمجرد تحقق سبب الوجوب بمقتضى خطاب الوضع يتعلق الامر الذي هو خطاب التكليف باداء ما وجب ويكون العبد مأموراً ومكلفاً بالاداء ولكن هذا الوجوب وجوب موسع بحيث يلزمه اداء الفعل في أى جزء من أجزاء وقته المقدر له فاذا تضيق الوقت ولم يبق منه الا ما يسع الواجب تضيق وجوب الاداء فتبين ان الفريق الاول يسمى هذا الوجوب وجوباً بمعنى شغل الذمة ولا يفيطه بالامر التكليفي بل يجعله مأخوذاً من خطاب الوضع فقط لانه وجوب جبري كما سبق وينفي تماق الامر التكليفي قبل المباشرة اوضيق الوقت . والفريق الآخر يسمى هذا الوجوب وجوب اداء موسعاً ويجعل مناطه تماق الامر التكليفي فيقول بتماق الامر التكليفي قبل المباشرة على وجه التوسعة وانما يتضيق اما بالمباشرة أو بضيق الوقت . فعلى قول الفريق الاول لا يتحقق تماق الامر باداء الفعل ويكون المكلف مأموراً بذلك الا عند المباشرة اوضيق الوقت فيجب حمل هذا القول الذي نسب للاشعري

عند مباشرة الفعل وقد فرضنا أن لا فعل فلا أمر وحينئذ فيكون الاخبار
بمحصول الامر غير مطابق . الثالث أن أصحابنا نصوا على أن المأمور يجب أن يعلم

واتبعه قوم منهم من ذكرناهم على قول هذا الفريق الاول ويؤيد هذا الذي قلناه
قول صاحب جمع الجوامع جوابا عما أوردوه على القول المذكور والملام قبلها أي
قبل المباشرة على التلبس بالكف المنهى عنه اه فافتضى هذا الجواب أن أصحاب
هذا القول يقولون انه بمجرد دخول الوقت وانعقاد السبب يجب الفعل على
على المكلف ولا يأثم بالتأخير عن أول الوقت أو ثانيه وانما يأثم اذا ترك الفعل
ولم يفعل في الوقت حتى خرج وقته المقدر له أولا شرطا فلاملام أي العصيان انما
هو على تركه الاتيان بالفعل في وقته ولذلك قال الجلال تفسيرا لقول صاحب جمع
الجوامع المذكور بأن ترك الفعل أي اللوم انما هو حال الترك فأشار الجلال الى
أن الملام أي العصيان انما هو بالترك في جميع الوقت كما قاله ابن قاسم في حواشيه
على جمع الجوامع فالعصيان انما هو بارتكاب المنهى عنه وهو الكف عن الفعل
في جميع وقته وهذا الكف انما يكون منهيا عنه لكونه مأمورا بالاتيان بالفعل
في الوقت فاذا لم يأت به فقد خالف الامر وارتكب المنهى عنه لما علمت أن الامر
اما نهى عن ضده أو يستلزمه وليس العصيان على مخالفة الامر بالاداء مطلقا
الذي هو الاداء بالمعنى اللغوي الشامل للاداء والقضاء اصطلاحا لان ذلك انما
يكون اذا لم يفعل في مدة عمره وبذلك تعلم أننا لا نسلم ان هذا القول يؤدي الى
سلب التكليف لان الفعل واجب باتفاق على الشخص متى دخل الوقت وانعقد
السبب اما بمعنى انه مشغول الذمة ويتوجه عليه الامر بتفريغها مما شغلها عند
المباشرة أو ضيق الوقت واما بمعنى وجوب الاداء الموسع ويتضيق اذا لم يبق
من الوقت الا مقدار ما يسهل الواجب فان قال الشخص لا أفعل حتى أكلف نقول
له بمجرد دخول الوقت وجب عليك الفعل بمعنى شغل الذمة فيجب عليك
تفريغها في أي جزء من أجزاء وقته المقدر له شرعا ولا يتوقف ذلك على فمالك
بل ان فعلت فقد تعين وقت الاداء بفمالك ومباشرتك وان لم تفعل حتى تضيق
فقد تعين الجزء الاخير بنفسه حينئذ وقتا لوجوب الاداء وتفرغ الذمة بحيث لو

كونه مأموراً قبل المباشرة^(١) فهذا العلم ان كان مطابقاً فهو مأمور قبلها وان لم يكن مطابقاً فيلزم أن لا يكون طاماً بذلك. الرابع أن امام الحرمين وغيره صرحوا بأن الاشعري لم ينص على جواز تكليف ما لا يطاق^(٢) وانما أخذ من قاعدتين احدهما ان

خرج الوقت ولم تفعل صرت آثماً بالاتيان بالكف عن الفعل الواجب المنهي عنه بمقتضى الامر الذى تعلق بفعله عند ضيق الوقت وبهذا تعلم اندفاع الوجه الثانى لاننا لا نسلم أن الشخص اذا لم يفعل فى جميع الوقت لا يكون مأموراً. لكونه انما يصير مأموراً عند مباشرة الفعل لاننا نقول هو يصير مأموراً عند مباشرة الفعل أو عند ضيق الوقت فلا خلف فى خبر الله الذى تضمنه تعلق الامر اعلاماً قبل دخول الوقت بوجوبه عليه بعد دخوله لما علمت انه يجب عليه بعد دخوله اتفاقاً (١) قال الاسنوى «الثالث اذا أصحابنا نصوا على ان المأمور يجب أن يعلم كونه

مأموراً قبل المباشرة الخ» فنقول نختار أن هذا العلم مطابق للواقع وقولكم ان كان مطابقاً فهو مأمور قبلها ان كان مرادكم بالامر الامر التكليفى فلا نسلم ولا يلزم أن لا يكون طاماً بانه مأمور قبل المباشرة بمعنى أن الفعل واجب عليه أى ان ذمته مشغولة به أو بمعنى وجوب الاداء الموسع ويدل لما قلنا ما أوجب به امام الحرمين عن قولهم ان القدرة مع الفعل فلو كان مكلفاً قبل الفعل لكان مكلفاً بما لا قدرة عليه حيث قال جواباً عن هذا : ومن أنصف من نفسه علم ان معنى القدرة هو التمكن من الفعل وهذا انما يتعقل قبل الفعل وقد يجاب بان التكليف الذى أثبتناه قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم أن يكون تكليفاً بما لا قدرة للمكلف عليه بل التكليف فى الحال أى قبل المباشرة انما هو باقاع الفعل فى ثانى الحال أى عند المباشرة اهـ فهذا صريح فى أن هنا تكليفين أحدهما ينبئ على القدرة بمعنى التمكن من الفعل والترك والثانى ينبئ على القدرة المقارنة للفعل وان الذى أثبتوه قبل المباشرة هو التكليف المبني على القدرة بمعنى التمكن وان مدعى القائلين بان التكليف حال المباشرة هو التكليف الذى ينبئ على القدرة المقارنة للفعل فلم يدر الخلاف نقياً واثباتاً على أمر واحد

(٢) قال الاسنوى «الرابع ان امام الحرمين وغيره صرحوا بان الاشعري لم

القدرة مع الفعل كما سيأتى بيانه . والثانية ان التكليف قبل الفعل فعملنا أن المذكور هنا عكس مذهب الاشعري . الخامس أن الامام في المحصول لما قرر جواز التكليف بما لا يطاق استدلل عليه بوجوه^(١) منها أن التكليف قبل الفعل بدليل تكليف الكافر

ينص الخ « ومعنى هذا انه لم يثبت نسبة هذا القول الى الاشعري نصا وان من نسبة اليه أخذه من قول الاشعري القدرة مع الفعل ولا تكليف الا بالقدرة وبيان ذلك ان من نسب هذا القول الى الاشعري قد استدلل على ذلك بان القدرة عند الشيخ الاشعري مع الفعل فالفعل غير مقدور قبل المباشرة فالتكليف ان كان قبل الفعل يلزم تحقق التكليف بغير المقدور وهو وان كان جائزا عنده لكنه قد اتفق جميع الفرق على عدم وقوعه وحاصل الرد على ذلك اننا وان سلمنا أن القدرة مع الفعل لكن لا نسلم أن التكليف قبل المباشرة تكليف بغير المقدور فان حاصل التكليف هو الطلب فأك الطلب طلب الفعل عند القدرة وهذا غاية ما يقتضى أن نسبة هذا القول الى الاشعري لم تثبت نصا لان نسبة الاقوال لقائلها مدارها على النقل فان كانت نسبته اليه بالاستنتاج على الوجه الذي سبق فقد علمت بطلانه ولكن هذا شيء وكون هذا القول خطأ شيء آخر لما قدمناه من أنه محمول على قول من يقول بالفرق بين الوجوب بمعنى شغل الذمة وبين الوجوب بمعنى وجوب الاداء وتقرى بها على ما سبق أيضا

(١) قال الاسنوى « الخامس ان الامام في المحصول لما قرر جواز التكليف بما لا يطاق استدلل عليه بوجوه الى آخره » أقول استدلاله بان التكليف قبل الفعل بدليل ان الكافر مكلف بالايمان الى آخره دليل على صحة ما قلناه وقول الاسنوى بعد ذلك وهو مناقض لما ذكره هنا مبنى على ما فهموه من كلامه هنا على الوجه الذي قالوه اما على فهمه على الوجه الذى قلنا من ان الامام ومن وافقه قائلون بان التكليف قبل الفعل وانما المطالبة باداء الفعل والخروج عن العهدة انما تكون عند المباشرة والتضييق فلا مناقضة بين ما استدلل به على جواز التكليف بما لا يطاق بان التكليف قبل الفعل بدليل تكليف الكافر وبين ما ذكره هنا من أن الامر لا يتوجه الا عند المباشرة

بالإيمان والقدرة غير موجودة قبل الفعل وذلك تكليف بما لا يطاق . وذكر نحوه في المنتخب وهو مناقض لما ذكره هنا. قال القرافي وهذه المسئلة أغمض مسئلة في أصول الفقه^(١) قال امام الحرمين في البرهان والذهاب الى ان التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل^(٢). وقد سلك الآمدي ومن تبعه طريقا آخر فقل

(١) قال الاسنوي « قال القرافي وهذه المسئلة من أغمض المسائل في اصول الفقه » أقول عبارة القرافي كما نقلها الزركشي في شرحه على جمع الجوامع ان هذه المسئلة أغمض مسئلة في أصول الفقه مع قلة جدواها وانه لا يظهر لها ثمرة في الفروع اه فبين القرافي ان هذا الخلاف ليس خلافا حقيقيا له ثمرة في الفروع لاتفاق الكل كما قلنا على ان الشخص عند انعقاد سبب الوجوب مكلف قبل الفعل وانه لو أخر لا اثم عليه وانما يأتى اذا لم يأت بالفعل في جزء ما من اجزاء الوقت فكان الخلاف في وجوب الاداء وهو خلاف في التسمية كما قلنا وكونها من أغمض مسائل أصول الفقه انما هو باعتبار ظاهر الأمر فقط وكثرة القيل فيها والقال مع أنها قليلة الجدوى ولا ثمرة لها

(٢) قال الاسنوي « قال امام الحرمين في البرهان والذهاب الى أن التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل الخ » أشار الى أن من أخذ أقوال هؤلاء الاثمة على ظاهرها ونسب اليهم قائلون بمثل هذه المقالة غير عاقل بل يجب حمل كلامهم على ما قرروه غير مرة في كتبهم على الوجه الذي سلكه الآمدي فتلخص أنه لا يكلف بالفعل قبل وقته وانما هو مكلف به بعد دخول وقته قبل الفعل بمعنى شغل الذمة أو وجوب الاداء الموسع وعند المباشرة أو التضييق بوجوب الاداء وعلى هذا كلمة الجميع كما أنه بعد انقضاء الفعل يرتفع التكليف اتفاقا لفراغ ذمة المكلف مما شغلها بالالتيان بالواجب كما يدل على ذلك قول الآمدي وعلى امتناعه بعد صدور الفعل وأما تعلق الامر بالفعل في الحال أي حال تلبس المكلف بالفعل فقد قال الآمدي فيه واختلفوا في جواز تعلقه به في أول زمان حدوثه فأثبتته أصحابنا ونفاه المعتزلة اه وحاصل هذا المقام اجمالا انه لا خلاف لاحد في انقطاع التكليف بعد الفراغ من الفعل وانما

اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا وعلى امتناعه بعد صدور الفعل . واختلفوا في جواز تعلقه به في أول زمان حدوثه فثبت أصحابنا ونفاه المعتزلة . وقوله « لنا ان القدرة حينئذ » أى

الخلاف في التكليف قبله بعد دخول الوقت هل هناك تكليف قبلها أو أن التكليف عند المباشرة ولا تكليف قبلها والحق أنه مكلف قبل المباشرة أي قبل الفعل عند الكل بالمعنى الذي قاله امام الحرمين والذين قالوا ان التكليف قبل المباشرة وقبل الفعل اختلفوا هل يستمر التكليف حال المباشرة أو ينقطع والاكثر كما قال صاحب جمع الجوامع انه يستمر حال المباشرة وقال امام الحرمين والغزالي ينقطع اه وقد علمت مما نقله الاسنوى عن الآمدى كما قدمناه أن الاقطاع مذهب المعتزلة أيضاً على أن الذين قالوا انه يستمر حال المباشرة قالوا مع استمرار التكليف حالها لا يوصف الفعل بأنه مقتضى ولا مطلوب لان الطلب والاقتضاء انما يتصوران فيما لم يوجد والفرض ان الفعل حاصل لان الكلام في وقت المباشرة ، قال امام الحرمين والغزالي ومن وافقهما لو لم ينقطع توجيه التكليف حال المباشرة والفرض ان الفعل حاصل يلزم طلب تحصيل الحاصل ولا فائدة في طلبه . واجيب بان الفعل انما يحصل ويعتد به شرطاً بتمامه والفرغ منه لا انتفائه شرطاً بانتفاء جزء منه قال الزركشى ماحكاه المصنف يعنى صاحب جمع الجوامع عن الاكثر نقله الآمدى عن الاصحاب وقال ابن برهان انه قول أهل السنة وقالت المعتزلة ينقطع تعلق التكليف به واختاره امام الحرمين والغزالي لان حقيقة الامر الاقتضاء والطلب والحاصل لا يطلب وجوابه أنه غير مقتضى ولا مطلوب حال الايقاع ولكنه مع هذا مأمور به بمعنى أنه طاعة وامتناع وهذا لا يخالف فيه أحد اه باختصار يسير وقد اختار ابن الحاجب ما اختاره امام الحرمين والغزالي الا أنه نسب القول بعدم الاقطاع الى الاشعري والاشعري لم ينص عليه وانما أخذ من قضايا مذهبه ثم ان القائلين باقطاع التكليف حال المباشرة قد اختلفوا في مقدار زمن تقدم التكليف عن وقت المباشرة فقليل بوقت واحد والاكثر باوقات ثم اختلف الاكثر هل يشترط اجتماع شرائط التكليف في كل الاوقات أو عند حدوث الفعل

حين الفعل ولا توجد قبله فلو كان مكلفاً قبل الفعل لكان مكلفاً بما لا قدرة له عليه وهو محال . والدليل على أن القدرة لا تكون الا مع الفعل من وجهين : أحدهما أن القدرة صفة متعلقة بالمتقـدور كالضرب المتعلق بالمضروب

واما قبله فالشرط كون المخاطب ممن يفهم ثم اختلفوا من وجه آخر هل يشترط أن يكون فيما قبل الفعل باوقات لطف ومصلحة زائد ذلك على التبليغ من المبلغ والقبول من المكلف أولاً كذا يؤخذ من النجم اللامع وقد علمت أن امام الحرمين والغزالي قد استدلوا بأمرين الاول لزوم تحصيل الحاصل والثاني عدم الفائدة وحاصل ما أجاب به مخالفوهما أن الفعل المطلوب ذو أجزاء والامر متعلق به أولاً وبالذات وأجزائه ثانياً وبالعرض والتعلق به لا ينقطع ما لم يحصل الفعل ولا يحصل الفعل الا بتمام حصول جميع أجزائه . وحينئذ فالفعل حال المباشرة لم يحصل لبقاء بعض أجزائه فالملازمة في قولهم والا يلزم تحصيل الحاصل ممنوعة هذا اذا نظرنا الى مجموع الاجزاء فان نظرنا الى كل جزء جزء فنقول ان كل جزء يحصل وان كان قد حصل حساً لكن لم يحصل شرعاً لان حصوله الشرعى المعتمد به لا يكون الا بتمام الاجزاء كلها كذا يؤخذ من العطار على شرح جمع الجوامع . هذا حاصل ما قالوا مختصراً وأقول قد علمت أن القائلين بأن التكليف يستمر حال المباشرة قالوا ان الفعل لا يوصف بكونه مقتضى ولا مطلوباً لأن الطلب والاقتضاء انما يتصوران فيما لم يوجد والفرض أن الفعل حاصل الخ وانهم أجابوا عن دليل امام الحرمين والغزالي بتسليم أن الفعل غير مقتضى ولا مطلوب حال الابقاع ولكنه مأثور به وطاعة وامتنال وان الزركشى قال وهذا لا يخالف فيه أحد كما قدمناه . فاذا تأملت ما استدل به الفريقان لا ترى خلافاً حقيقياً له ثمرة يعتمد بها . وان الذى يتعين في فهم كلام الفريقين انما نحمل قول من قال بانقطاع التكليف حالة المباشرة على انه أراد التكليف الذى كان مبنياً على القدرة التى معناها التمكن من الفعل والترك وهو سلامة الآلات وتوفر الاسباب وباتفاق لا يكون هذا التكليف الا قبل الفعل وهذا التكليف ينقطع حال المباشرة وان كان التكليف بمعنى

ووجود المتعلق بدون المتعلق محال هكذا قرره الامام في الحصول والمنتخب
 في أثناء الاستدلال على التكليف بما لا يطاق . الثاني ما قاله امام الحرمين
 في البرهان والشامل ان قدرة العبد عرض والعرض لا يبقى زمنين فلو تقدمت
 طلب ايقاع الفعل حال ايقاعه مستمرا ونحمل قول القائلين بالاستمرار
 على التكليف بمعنى طاب الايقاع ويكون التغاير بين التكليفين بالاعتبار
 وان كان الخطاب واحدا وتوجيهه أيضا واحدا غير انه باعتباره قبل الفعل
 وان مبناه القدرة بمعنى التمكن من الفعل والترك وان المقصود منه الابتلاء
 والاختبار غير نفسه باعتبار انه حال الفعل ومبناه القدرة بمعنى العرض المقارن
 للفعل وان المقصود منه تحقق الامتثال ووجوب استمراره وحينئذ يرتفع
 الخلاف أيضا بين القائلين باستمرار التكليف حال المباشرة والقائلين بانقطاعه كما
 ارتفع الخلاف بين القائلين بأن التكليف قبل المباشرة والقائلين بأن التكليف عند
 المباشرة فيرتفع الخلاف في المسئلتين ويمكن أيضا حمل قول القائلين بانقطاع
 التكليف حال المباشرة على التكليف الذي مبناه القدرة التي معناها التمكن من
 الفعل والترك الذي يترتب على خطاب الوضع ويترتب عليه الوجوب بمعنى
 شغل الذمة وهذا لا كلام في أنه ينقطع حال المباشرة ويخلقه توجه خطاب
 التكليف بوجوب الاداء الذي سببه عند هؤلاء مباشرة الفعل ونحمل القول
 الثاني على التكليف بوجوب الاداء وحينئذ يرتفع الخلاف أيضا في هذه المسئلة
 والذي أراه هو وجوب حمل القول بانقطاع التكليف على أحد هذين الاحتمالين
 والا كان خلاف الحق ويبعد أن يصدر مثله من امام الحرمين ويوافقه عليه تلميذه
 الغزالي حجة الاسلام خصوصا وان التوفيق بين القولين على وجه ما قلناه ظاهر
 جدا من أدلة الفريقين وان الخلاف لا جدوى فيه ولا ثمرة له لان اتمام الفعل
 واجب اتفاقا وتعلق الخطاب هو المقتضي للوجوب قبل المباشرة اتفاقا فيكون
 هو المقتضي لاستمرار الوجوب أيضا بعد المباشرة الى أن يفرغ من الواجب
 لكن على الوجه المأمور به لانه لا بقاء للمعلول الا ببقاء علته فالمعلول كما هو
 محتاج للعلة في ابتداء وجوده محتاج اليها في بقاءه لاستناده لها في الحالين ألا

القدرة لعدمت عند حدوث المقدور فلا يكون المقدور متعلقاً بالقدرة وذلك مستحيل . ﴿واعلم﴾ أن الاحتجاج على المعتزلة بأن القدرة مع الفعل غير مستقيم فانهم يقولون بأنها قبله كما نقله عنهم امام الحرمين في الشامل والامام نجر الدين في معالم أصول الدين ولهذا لم يستدل به الامام ولا أتباعه . وأما الدليلان المذكوران على ذلك فان الاول منهما ينتقض بقدرة الله تعالى ^(١) فانها

ترى ان العالم كما هو محتاج الى الواجب في ابتداء وجوده محتاج اليه في بقاءه لما ذكرنا فكذلك هنا كما احتاج التكليف الى تعلق الخطاب في وجوده هو محتاج اليه في بقاءه والا لارتفع وجوب اتمام الفعل الواجب بمجرد المباشرة ولا قائل بذلك فالـم يحمل كلام القائل بانقطاع التكليف حال المباشرة على ما قلناه كان باطلا وتصحيح الكلام اولى من ابطاله خصوصا اذا كان الكلام أقرب الى ما يقتضى الصحة دون ما يقتضى البطلان كما هنا فتفكر فان المبحث دقيق يحتاج الى دقة النظر وحدة الذهن وجودة العقل والله الموفق

(١) قال الاسنوى « فان الاول منها ينتقض بقدرة الله تعالى الى آخره » هناك فرق بين قدرة الله تعالى في الازل وبين قدرة العبد بمعنى العرض المقارن للفعل فان قدرة الله تعالى في الازل لها تعلق صلوحى في الازل فلا تتعلق بالمقدور في الازل ولا تقارنه بخلاف قدرة العبد المقارنة للفعل فانها الجزء المتم لعله وجود فعله فلا يمكن بحال أن تتقدم على الفعل ولا تتأخر عنه وان كان لها التقدم الذاتي باعتبار أنها الجزء المتم لوجوده وانما الجواب الصحيح هو منع ان هذه القدرة هى مناط التكليف بل مناط التكليف اتفاقا هى القدرة الممكنة بمعنى سلامة الآلات وتوفر الاسباب وهذه قبل الفعل قطعاً فالتكليف قبله أيضاً لكن التكليف الذى قبله انما هو بمعنى شغل ذمة المسكلف بالفعل عند دخول الوقت وانعقاد السبب وأما وجوب الاداء فهو عند المباشرة أو تضيق الوقت على مذهب الحنفية أو هو بمعنى وجوب الاداء الموسع عند غير الحنفية فعلى قول الحنفية تكون القدرة بمعنى العرض المقارن للفعل سبباً لوجوب الاداء فالتكليف بالاداء لا يكون قبلها الا اذا تضيق الوقت ولم يبق منه الا مقدار ما يسمع الواجب

ثابتة في الازل بدون المقدور والا لزم قدم العالم . فالصواب أن يقال القدرة صفة لها صلاحية الایجاد^(١) . قال امام الحرمين ومن النصف من نفسه علم أن معنى القدرة هو التمكن من الفعل^(٢) وهذا انما يعقل قبل الفعل . وأما الثاني فيقال عليه لا نسلم أن العرض لا يبقى زمنين سلمنا لكن الذي نقول به لا نقول بزواله لا الى بدل بل يخلفه امثاله . وقوله « قيل التكليف في الحال » أى اجابت المعتزلة عن هذا بأن التكليف الذي أثبتناه قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم أن يكون تكافئاً بما لا قدرة للمكلف عليه^(٣) بل التكليف في الحال أى

خفيئذ يتعين ذلك الجزء الاخير بنفسه وقتا للاداء لكنه بمعنى انه يأثم بالتأخير واخلاء الوقت عن الواجب فلا ينافي ان القدرة بمعنى العرض المقارن لا تزال سبباً في وجوب الاداء بالمعنى اللغوي الذي هو القضاء حتى اذا مات قبل الفعل كان آثماً أيضاً بالتفويت

(١) قال الاسنوى « فالصواب أن يقال القدرة صفة لها صلاحية الایجاد » أقول لو قال المستدل هذا القول لم يتم له الاستدلال ولا ينطبق على مذهبه لما علمت مما قررناه أن مذهب هؤلاء القائلين بأن التكليف عند المباشرة انما أرادوا من التكليف التكليف بمعنى وجوب الاداء وهذا انما يكون عند المباشرة عندهم وينبئ على القدرة بمعنى العرض المقارن وهى سببه اما في الوقت أو بعده فالاداء في كلامهم معناه اللغوي الشامل للقضاء كما فصلناه في كتابنا البدر الساطع على جمع الجوامع

(٢) قال الاسنوى « قال امام الحرمين ومن أنصف الى آخره » أقول قد تبين مما قدمناه أن ما قاله امام الحرمين هو قول الجميع وان القدرة بمعنى التمكن من الفعل انما هي مناط التكليف بمعنى شغل الذمة بالانقضاء السبب عند دخول الوقت أو بمعنى انقضاء السبب فقط وأما القدرة بمعنى العرض المقارن فهي الجزء المتمم لملة وجود الفعل اتفاقاً فتكون سبباً لوجوب الاداء بالمعنى اللغوي الذي هو الاتيان بالفعل مطلقاً في الوقت أو بعده وهذا أيضاً مما لا خلاف فيه

(٣) قال الاسنوى « أى اجابت المعتزلة عن هذا بأن التكليف الذي أثبتناه

قبل المباشرة انما هو بايقاع الفعل في ثانی الحال أى حال المباشرة . وأجاب المصنف بأن ايقاع المكلف به ان كان هو نفس الفعل فالتكليف به محال في الحال أى قبل الفعل لانه يلزم من امتناع التكليف بالفعل قبل التلبس به امتناع التكليف بالايقاع لان الفرض أنه هو وان كان الايقاع قبل الفعل فيعود الكلام الى هذا الايقاع فنقول هذا الايقاع المكلف به هل وقع التكليف به في حال وقوعه أو قبله فان كان في حال وقوعه فيلزم أن يكون التكليف حال المباشرة وهو المدعى وان كان قبله فيلزم ان يكون مكافئاً بما لا قدرة له عليه لانا بينا ان القدرة مع الفعل فان قالوا التكليف انما هو بايقاع هذا الايقاع ينتقل الكلام اليه ويؤدي الى التسلسل أو ينتهي الى ايقاع يكون التكليف به حالة مباشرة وهو المدعى . والذي قاله ضعیف^(١) فان قول الخصم انه مكلف في الحال بالايقاع في ثانی الحال لا شك أن

قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم الى آخره من هذا تعلم أن كلام الامام الرازي ومن معه انما هو في التكليف بنفس الفعل وكلام المعتزلة انما هو في التكليف في الحال أى من قبل المباشرة بالايقاع في ثانی الحال أى حال المباشرة فلم يتوارد الخلاف نفيًا وإثباتًا على موضوع واحد فالذي اثبته الامام الرازي ومن وافقه هو التكليف بنفس الفعل وادائه وهو لا يكون الا وقت الاتيان به وعند المباشرة وهذا لم ينفعه مخالفته والذي اثبته مخالفوه هو التكليف في الحال بايقاع الفعل في ثانی الحال وهذا لم ينفعه الامام الرازي ومبنى التكليف بالمعنى الاول هي القدرة بمعنى العرض المقارن فلا يكون الا عند المباشرة ومبنى الثاني هي القدرة بمعنى التمكن من الفعل والترك وهي لا تكون الا قبل المباشرة وهذان التكليفان اما متحددان بالذات مختلفان بالاعتبار ان قلنا ان الذي يترتب على دخول الوقت وانقضاء السبب وجوب الاداء الموسع او هما متغايران مفهومهما ان قلنا ان الذي يترتب على ما ذكر وجوب بمعنى شغل الذمة واما وجوب الاداء فلا يكون الا عند المباشرة فكان الخلاف لفظيًا كما قلناه .

(١) قال الاسنوى «والذي قاله ضعیف فان قول الخصم الى آخره» قد علمت أن لاخلاف بين القولين وان كلام المصنف في موضوع وكلام خصمه في موضوع آخر فلا ضعف في كلامه

معناه ان التكليف في الحال والمكلف به هو الايقاع في ثانی الحال وهو زمان القدرة فكيف يصح الاعتراض بما قاله وكأنه توهم أن المراد أن الايقاع مكلف به في الحال وايس كذلك . ويوضح هذا مسألة ذكرها في المحصول عقب هذه المسألة^(١) فقال اذا قال السيد لعبده صم غدا فالامر متحقق في الحال بشرط بقاء المأمور قادرا على الفعل قال فاما اذا علم الله سبحانه وتعالى ان زيدا سيموت غدا^(٢) فهل

(١) قال الاسنوى « ويوضح هذا مسألة ذكرها في المحصول عقب هذه المسألة فقال اذا قال لعبده صم غدا الى آخره » أقول متى علمت ان هذه مقالة صاحب المحصول فيه عقب هذه المسألة تعلم ان الحق ما قلناه من انه لا خلاف وان مراد صاحب المحصول ومن وافقه هو ما ذكرناه والا كان الامام الرازي في غاية البلبه والغفلة حيث يذكر في مسألة ما يناقض ما ذكره في التي قبلها بلا فاصل

(٢) قال الاسنوى « فاما اذا علم الله سبحانه وتعالى ان زيدا سيموت غدا الى آخره » أقول هذه المسألة ذكرها صاحب جمع الجوامع بقوله يصح ويوجد معلوما للمأمور أثره مع علم الأمر وكذا المأمور في الاظهر انتفاء شرط وقوعه عند وقته كامر رجل بصوم يوم علم موته قبله خلافا لامام الحرمين والمعتزلة أما مع جهل الأمر فاتفق انتهى . والحاصل ان الصور بمد تمام شروط التكليف بالنسبة الى انتفاء شرط وقوع المكلف به اربع اثنتان منها قد يتحققان في تكليف الله تعالى لعباده: الاولى علم الأمر انتفاء شرط وقوع الفعل مع جهل المأمور بذلك وهذا التكليف يقع عند الجمهور . وقد نسب الخلاف في هذا الى امام الحرمين والمعتزلة . الثانية دلم الأمر انتفاء شرط وقوع الفعل مع علم المأمور بذلك ايضا وهذا التكليف لا يقع اتفاقا وهذه الصورة هي التي قال بها صاحب جمع الجوامع بصحة التكليف على الاظهر فلوهم ان هذه الصورة خلافية واستظهر صحة التكليف فيها على خلاف ما نقل من الاتفاق على عدم صحته والصواب الاتفاق على عدم صحة التكليف وما استدل به صاحب جمع الجوامع على ما قال قد ابطوه . الثالثة جهل الأمر انتفاء شرط الوقوع مع جهل المأمور بذلك أيضاً وهذا التكليف يصح اتفاقا لوجود فائدته وهو الامتنال في اعتقاد الأمر والمأمور .

يصح أن يقال ان الله تعالى أمره بالصوم غدا بشرط حياته فيه خلاف قطع القاضى أبو بكر والغزالي بجوازه لفائدة الامتحان ومنعه جمهور المعتزلة فقد وضع هذه المسئلة أنه يصح أن يؤمر الآن بالفعل فى ثانى الحال . وقوله « قالوا عند المباشرة واجب الصدور » أى احتجت المعتزلة علينا بأن الفعل عند المباشرة واجب الوقوع ^(١) فلا يكون مأمورا به لعدم القدرة عليه لان القادر هو الذى ان شاء فعل وان شاء ترك ولانه لو كانت له قدرة على تحصيله لكانت محصلة للحاصل . وأجاب المصنف بقوله قلنا حال القدرة والداعية كذلك . وتقريره متوقف على تفسير القدرة والداعية . فاما القدرة فالمراد بها هنا هو التمكن من الفعل كما تقدم نقله عن البرهان . وأما الداعية فنقول اذا علم الانسان أو ظن أو اعتقد أن له فى الفعل أو الترك مصلحة راجحة حصل فى قلبه ميل جازم اليه فهذا العلم أو الظن أو الاعتقاد هو المسحى بالداعية مجازا من قولهم دعاه أى طلبه وكأن علمه بالمصلحة طلب منه الفعل وقد يسمى الداعى بالعرض والمجموع من القدرة والداعية يسمى بالعلة التامة فاذا وجدت يجب وقوع الفعل وقيل لا يجب لكن يصير الفعل أولى واذا عدمت الداعية امتنع وقوعه على المختار الذى جزم

الرابعة عكس الاولى وهى جهل الأمر بانتفاء شرط الوقوع مع علم المأمور بانتفائه ولا يصح التكليف فيها اتفاقا لاتقاء فائدة التكليف من جهة المأمور وهاتان الصورتان لا تتحققان فى تكليف الله تعالى لاستحالة نسبة الجهل اليه .

كذا يؤخذ من اثر كشي والجلال والنجم اللامع

(١) قال الاسنوى « احتجت المعتزلة علينا بأن الفعل عند المباشرة الخ » اذا تأملت ما احتج به المعتزلة الذى حاصله تعويلهم على القدرة بمعنى التمكن من الفعل والترك وما أجب به المصنف بوجهيه من تسليم أن الفعل عند المباشرة واجب الوقوع ومنه عدم جواز التكليف به حينئذ لان وجوبه انما كان بالاختيار وان العلة مركبة من أمرين أحدهما القدرة بمعنى التمكن والثانية الداعية التى يترتب عليها القدرة بمعنى العرض المقارن للفعل تعلم أن النفي والاثبات فى الخلاف لم يتواردا على موضوع واحد

به الامام ونقل الاصحاحي شارح المحصول في الاوامر أن أكثر المتكلمين على أن الفعل لا يتوقف عليها . اذا علمت ذلك فتقرير ما قاله المصنف من وجهين : أحدهما ما قاله في المحصول أن القدرة مع الداعي مؤثرة في وجود الفعل ولا امتناع في كون المؤثر مقارنا للآثر فتكون القدرة مقارنة للفعل مع كونه واجب الوقوع فاتفق قولكم أن ما كان واجب الصدور لا يكون مقدورا . الثاني وهو الأقرب إلى كلام المصنف وأشار إليه صاحب الحاصل أن الفعل يترتب وجوده على وجود القدرة مع الداعية فيكون أمورا حال القدرة والداعية عند المعترلة لكونه من جملة الأزمان التي قبل الفعل مع أن الفعل واجب الوقوع في تلك الحالة فينتفي ما قلتموه . **﴿واعلم﴾** أن العلة هل هي متقدمة على المعلول أو مقارنة له فيه قولان مشهوران ^(١) فإن التزم الخضم القول الأول بخوابه الثاني وإن التزم الثاني بخوابه الأول . فتلخص أنه لا بد منهما ولك أن تقول إذا كان الفعل قبل المباشرة غير مقدور عليه وعند المباشرة واجب الوقوع فيلزم التكليف بالممتنع أو الواجب وهو محال

قال « الفصل الثالث - في المحكوم به »

وفيه مسائل

الاولى * التكليف بالحال جائز لأن حكمه لا يستدعي غرضا . قيل لا يتصور وجوده فلا يطلب . قلنا إن لم يتصور امتنع الحكم باستحالته غير واقع بالممتنع

(١) قال الاسنوي « واعلم أن العلة هل هي متقدمة على المعلول الخ » الحق أن لا خلاف في ذلك بل من قال أن العلة متقدمة على المعلول أراد أنها متقدمة آنًا بمعنى أن وجود العلة يلزم أن يكون سابقًا على آن وجود المعلول والا لزم تحصيل الحاصل وإن لاعلية ولا معلولية وذلك محال بالبدهة وخلاف المفروض . ومن قال أنها مقارنة أراد أنها مقارنة زمانًا بمعنى أنه يجب أن يكون وجود المعلول في الآن التالي لوجود العلة لأنه إذا تأخر وجود المعلول عن الآن التالي لوجود العلة وجميع الآتات التي بعده متساوية يلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال أيضا فتفكر في هذا فإنه مبحث دقيق

لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق للاستقراء ولقوله تعالى « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » قيل أمراً بالهبة بالإيمان بما أنزل ومنه أنه لا يؤمن فهو جمع بين النقيضين . قلنا لا نسلم أنه أمر به بمد ما أنزل انه لا يؤمن « أقول المستحيل على أقسام^(١) :

(١) قال الاسنوي « المستحيل على أقسام الخ » هذه الاقسام تنحصر في ثلاثة أقسام الاول المحال لذاته الثاني المستحيل باعتبار العادة وكلها يرجع الى المحال عقلا غاية الامر أن العقل تارة يستند في حكمه بالاستحالة على ذات المحكوم عليه او على العادة والثالث ما كان محالاً لتعلق العلم او لاخبار الله بمدم وقوعه والثالث في كلام الاسنوي داخل في الثاني لان العادة قضت باستحالة العدو السريع من المقيد واستحالة المشي من الزمن المقعد والرابع في كلامه ليس من قسم المحال في شيء لان القدرة المنتفية لا يبنى عليها الاستحالة ولا الامكان لانها عبارة عن العرض المقارن للفعل وهي الجزء المتمم لعلته وجورده باختيار العبد وبتحققها يجب الفعل بالاختيار ووجوبه بالاختيار يحقق الاختيار والامكان لان الفعل قبل تحقق تلك القدرة كان العبد متمكناً من فعله وتركه والقدرة بمعنى التمكن من الفعل والترك هي مناط التكليف كما سبق في المسئلة التي قبل هذه فعد هذا القسم من أقسام المستحيل مبني على ان الاشعري يقول ان العبد ليس مكلفاً قبل المباشرة وقد علمت بطلانه واما القسم الخامس فهو القسم الثالث فيما قلناه فكانت الاقسام ثلاثة فقط كما ان عد القسم الخامس في كلام الاسنوي والثالث في كلامنا في قسم المستحيل مبني على المسامحة ايضا ولو كان ما تعلق به العلم او الخبر مستحيلاً لارتفع قسم الممكن بالكلمة لان ما عدا الواجب والمستحيل من الممكنات اما أن يكون الله علم انه يكون فلا بد ان يكون واما ان يكون علم ان لا يكون فلا يمكن ان يكون فيرتفع قسم الممكن من البين وهو خلاف قضية بداهة العقل والحق ان ما تعلق العلم أو الخبر بانه يكون لا يصير واجبا ولا يخرج عن دائرة الامكان وما تعلق العلم أو الخبر بانه لا يكون لا يصير مستحيلاً ولا يخرج عن دائرة الامكان وذلك لانه كما تعلق علم الله أو خبره بوقوع الممكن او عدم وقوعه تعلق بانه ممكن عقلا او عادة وكما ان علمه بالوقوع وعدم الوقوع لا يتغير كذلك علمه بكونه ممكناً لا يتغير وانما تعلق العلم

احدها ان يكون لذاته ويعبر عنه أيضا بالمستحيل عقلا وذلك كالجمع بين الضدين والنقيضين والحصول في حيزين في وقت واحد . والثاني أن يكون للعادة كالطيران وخلق الاجسام وحمل الجبل العظيم . والثالث ان يكون لطريان مانع كتكليف المقيد العدو والزمن المشى . والرابع أن يكون لانتفاء القدرة عليه حالة التكليف مع أنه مقدور عليه حالة الامتنال كالتكليف كلها لانها غير مقدورة قبل الفعل على رأى الاشعري اذ القدرة عنده لا تكون الا مع الفعل كما قدمناه في المسئلة السابقة . والخامس أن يكون لتعلق العلم به كالإيمان من الكافر الذي علم الله تعالى أنه لا يؤمن فان الإيمان منه مستحيل اذ لو آمن لا نقلب علم الله تعالى جهلا . وهذا التقسيم اعتمده فان بعضهم قد زاد فيه ما ليس منه وغاير بين أشياء هي متحدة في المعنى . اذا تقرر ذلك فالتقسيم الخامس جائز واقع اتفاقا اذ لو لم يكونوا مأمورين بذلك لما عصوا باستمرارهم على الكفر . ونقل الآمدى عن بعض الثنوية انه منع جوازه . والرابع أيضا واقع عند الاشعري بمقتضى

أوالخبر بوقوعه او عدم وقوعه لتعلقه ايضا باختيار المكلف بوقوعه او عدم اختيار وقوعه فوقوعه او عدم وقوعه الذي تعلق العلم او الخبر به مبنى على تعلقه باختيار العبد وقوعه او عدم اختياره وقوعه واختيار المكلف وقوع ضده ومتى وقع احد الضدين باختيار العبد استحال وقوع الضد الآخر باختيار العبد أيضا فوقوع الضد الذي وقع وعلم الله وقوعه أو أخبر به انما وجب بالاختيار والوجوب بالاختيار يحتمل الاختيار والامكان ومثل هذا يقال في جميع افعاله تعالى فان ما علم منها انه يكون أو أخبر أنه يكون وجب ان يكون ولكن انما وجب باختياره سبحانه وارادته وما علم انه لا يكون أو أخبر أنه لا يكون استحال ان يكون لكن انما استحال لتعلق العلم بان ضده هو الذي يكون بارادته سبحانه واختياره والفعل مازال ممكنا ولو لم يكن ممكنا لما وقع بالاختيار فعد هذا القسم أيضا من قسم المحال مبنى على المساهلة كيف وقد كلف الله الثقلين أجمعين بالإيمان وهو يقول « وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين »

الاصل الذى أصله ^(١) . وأما الثلاثة الاوائل فهى محل النزاع . وعمن صرح بذلك مع وضوحه القرافى فى شرح المحصول والتنقيح . وحاصل ما فيها من الخلاف ثلاثة مذاهب أصحها عند المصنف : أنه يجوز مطلقا وهو اختيار الامام وأتباعه . والثانى المنع مطلقا ونقله فى المحصول عن المعتزلة واختاره ابن الحاجب ونص عليه الشافعى كما نقله الاصفهانى فى شرح المحصول عن صاحب التلخيص . والثالث ان كان متمتعا لذاته فلا يجوز والا فيجوز واختاره الآمدى . واذا قلنا بالجواز ففى وقوعه مذاهب : أحدها المنع مطلقا سواء كان متمتعا لذاته أم لا . والثانى الوقوع فيهما واختاره فى المحصول . والثالث التفصيل وهو اختيار المصنف كما سيأتى . وقد تردد النقل عن الشيخ أبى الحسن الاشعرى قال فى البرهان وهذا سوء معرفة بمذهبه فان التكليف كلها عنده تكليف بما لا يطاق لامرين : أحدهما أن الفعل مخلوق لله تعالى فتكليفه به تكليف بفعل غيره . الثانى أنه لا قدرة عنده الاحال الامثال والتكليف سابق . وهذا التخريج لا يستلزم وقوع الممتنع لذاته فافهمه ^(٢) وهذا كله فى التكليف بالمحال أما التكليف المحال

(١) قال الاسنوى « والرابع أيضاً واقع عند الاشعرى الخ » قد علمت انه كالحامس واقع اتفاقا والنص على الاشعرى لانه قد نسب اليه ان التكليف انما يكون عند المباشرة فبين الاسنوى ان الاشعرى كغيره يقول ان مبنى التكليف على القدرة بمعنى التمكن من الفعل والترك والا فغير الاشعرى لا يخالف الاشعرى كما سبق مفصلا

(٢) قال الاسنوى « وهذا التخريج لا يستلزم وقوع الممتنع لذاته فافهمه » ذلك لان كلام صاحب البرهان مبنى على الامرين المذكورين فى كلامه وكلاهما خاص بالممكن لذاته وبهذا تعلم أن هذا التخريج ايضا لا يستلزم وقوع الممتنع عادة وقد علمت ان الثانى والثالث فى كلام الاسنوى هما قسم واحد وهو المستحيل للعادة وان كان ممكنا فى ذاته لان استحالة الكل انما هى لمانع يمكن ازالته عقلا وان كان لا يمكن ازالته عادة فخلل الآدمى الجبل العظيم وطيرانه بنفسه ومشى الزمن كل ذلك وامثاله ممكن عقلا فى ذاته ممتنع للعادة لعدم دخول كل واحد منها تحت

قدرة المكلف مادة اى ان عادة الله جرت ان هذه وامثالها لا تتعلق بها قدرة العبد
 فهما قسمان ذاتى وعادى وفيهما الخلاف واصح المذاهب فيهما الجواز مطلقا كما
 ذكره صاحب جمع الجوامع قال ابن برهان وهو قول المتقدمين من اصحابنا
 كالقاضي ابي بكر والشيخ ابي الحسن الاشعري وقال امام الحرمين في الشامل والذي
 مال اليه اكثر اجوبة اصحابنا وارتضاه المحصلون الجواز مطلقا وقال صاحب
 المحصول في بعض اجوبته المراد بقولنا التكليف بالمحال جائز ان يكون من الله الامر
 بالمحال لذاته لا بمعنى انه متصور الطاقة به منا بل بمعنى انه يجوز ان يأمر بأمر نعجز
 عنه قطعا ومتى امر به حصل الاعلام بنزول العقاب اهـ. وقال في النجم اللامع واكثر
 المعتزلة والشيخ ابو حامد الاسفراينى والغزالى وابن دقيق العيد وامام الحرمين
 وابن القشيري ومن المتقدمين ابو بكر الصيرفى في كتاب دلائل الاعلام قالوا بالمنع
 فيهما لانهما لظهور امتناعهما لافائدة في طلبهما. قال الزركشى وساعدتم كثير من
 ائمتنا كما قاله ابن القشيري في المرشد لكن مأخذهم يختلف فأخذ المعتزلة في المنع
 التفريع على اصلهم في القبح العقلى لانه يقبح ذلك في العقل وعندنا لا يقبح من
 الله شيء وانما مأخذ الكثير من ائمتنا في المنع ان الفعل وانترك لا يصحان من
 العاجز اهـ ووافقهم الاصفهاني واحتج بان حقيقة قيام الطلب النفساني من العالم
 بالاستحالة لذاته او لغيره محال قال والقضية بديهية فان انفصل عن هذا بان حقيقة
 الطلب غائبا غير حقيقة الطلب شاهداً لزم فساد قاعدة الكلام النفسى واثباتها اهـ
 اى لان قاعدة اثبات الكلام النفسى له تعالى سواء كان بمعنى الصفة الواحدة او بمعنى
 الكلمات الازلية المرتبة ازا لامنية على قياس الغائب على الشاهد وجعلهم ثبوت الكلام
 النفسى بالمعنى الاول بازاء ملائكة الكلام في العبد وهى الكيفية الراسخة وبالمعنى
 الثانى بازاء الكلمات النفسية المرتبة في نفسه بلا حرف ولا صوت بملكوته وكلاهما
 ضد الخرس الباطنى كما ان القدرة على ابراز الكلمات النفسية الفاظا بحروف واصوات
 ضد الخرس اللسانى ولا شك ان ما يبرزه الانسان لفظا حروفا واصواتا هو عين
 ما ترتب في نفسه كلمات بلا حرف ولا صوت ماهية وذاتا وانما يختلفان باعتبار الوجود

﴿تابع الحاشية﴾

فقط كما قدمنا غير مرة فكما لا يتأتى الطلب اللفظي من العالم بالاستحالة لا يتأتى قيام الطلب النفسى بالاستحالة هذا هو معنى كلام الاصمعياني فتأمل له فانه دقيق والذي يقتضيه قول ابن دقيق العيد في شرح العنوان انه يحترز بقوله لا المحال لغيره عن المحال لتعلق العلم بعدم وقوعه ونحوه لاعن المحال لنفسه عادة فلا يخالف صدر كلامه آخره ، والمحال لنفسه كثيراً ما يطلق ويراد منه ما يشمل المحال عقلاً وعادة او عادة فقط وحينئذ يقابله المحال بمعنى تعلق العلم بعدم وقوعه وهذا المذهب قد اختاره ابن الحاجب واستدل ابن الحاجب بانه لو صح التكليف بالمحال لكان المحال مستدعى الحصول والتالى باطل فالمقدم مثله اه فكان الفرق بين الاقوال الثلاثة التى حكاهما الاسموني ان القول الاول جوز التكليف بالمحال مطلقاً بلا فرق بين المحال لذاته وهو ما كان محالاً لنفس مفهومه كالجمع بين الضدين ولم يكن محالاً لنفس مفهومه لـكن لم يكن من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة كخلق الاجسام وبين المحال العادى وهو ما لم يكن محالاً لنفس مفهومه وكان من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة ولكن جرت عادة الله تعالى بعدم تعلقها به امامع عدم مانع طراً كحمل الجبل او لمانع طراً كمشي الزمن . والفرق بين القول الثانى والثالث ان الثانى يمنع التكليف بكل هذه الاقسام والثالث يمنع التكليف بالمحال الذاتى سواء كان محالاً لنفس مفهومه اولانه لم يكن من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة كخلق الاجسام ويجوز التكليف بالمحال العادى وهو ما لم يكن محالاً لنفس مفهومه وكان من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة ولكن جرت العادة بعدم تعلقها به لما ذكرناه وعلى كل حال فهذه الاقسام وان اختلفوا فى جواز التكليف بها وعدم جوازه فتد اتفقوا على عدم وقوعه كما انهم اجمعوا على صحة التكليف بما علم الله عدم وقوعه أو أخبر بعدم وقوعه وعلى صحة نقل الاجماع على ذلك وعبارة المضد فى شرح المختصر الاجماع على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع اه . قال العلامة التفتازانى فى شرح الشرح : والاجماع منعقد على صحته بل على وقوعه كتكليف الكافر بالايمان والعاصى بالطاعة وانما الخلاف فيما يمكن فى نفسه لـكن لا تتعلق القدرة

الحادثة به سواء امتنع لالنفس مفهومه كخلق الاجسام ام لم يمتنع كحمل الجبل والطيران الى السماء فجوزه الاشاعة وان لم يقع واما ما يكون مستحيلا بالنظر الى نفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق فجواز التكليف به غرض تصويره ففهم من قال لو لم يتصور لامتنع الحكم بامتناع تصويره وطلبه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصويره واقعا وهو منتف هنا فانه انما يتصور اما منفيا بمعنى انه ليس لنا شيء موهوم أو محقق وهو اجتماع الضدين أو بالتشبيه على أن يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بان مثله لا يكون بين الضدين وذلك غير متصور وقوعه ولا مستلزم له اهـ . قال اخيرا بادي وهذا الكلام صريح في أن الاشاعة ليسوا بقائلين بجواز التكليف بالمتنع بالذات ويفهم من كلام المصنف يعنى صاحب مسلم الثبوت اتفاق الاشعرية على جواز التكليف بالمتنع بالذات فافهم . ولعل مراد صاحب مسلم الثبوت ان ذلك هو المذهب المشهور عن الاشاعة أى عن الاكثر منهم ، ولذلك قال العلامة الشيرازى مذهب اكثر اصحاب ابى الحسن الاشعرى جواز التكليف بالمتنع لذاته وقول صاحب المواقف ان النزاع فيما يمكن في نفسه ولكن لا تتعلق به القدرة الحادثة عادة مخالف للمشهور والمبسوط في كتب العلماء الاعلام واستدلال الاشاعة بكون ابى لهب مأمورا بالجمع بين المناقضين اهـ . وبهذا تعلم ان حكاية الوقوع وعدم الوقوع انما هو في المستحيل باقسامه الثلاثة المتقدمة ولكن التحقيق هو امتناع التكليف بما كان محالا لذاته بنوعيه وأما الممتنع عادة بان كان من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة لكنه من نوع أو صنف ما تتعلق به القدرة الحادثة عادة لكن جرت عادة الله بعدم تعلقها به كحمل الجبل او مشى الزمن فيجوز به التكليف عند أهل السنة والجماعة عقلا ولا يجوز التكليف به شرعا لقوله تعالى « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » والممتنع عادة ليس في وسع المكلف فلا يكلفه الله تعالى به كما ان الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله عدم وقوعه أو أخبر انه لا يقع بل على وقوعه أيضا وما قاله امام الحرمين في البرهان على الوجه الذى

ذكره الاسنوى فهو تخريج منه على مذهب الاشعري ولم يقله صريحا كما يفيد
قول الاسنوى ومثله في كشف المبهم وهذا التخريج لا يستلزم وقوع الممتنع
لذاته اه. وقد علمت انه لا يستلزم أيضا وقوع الممتنع عادة وكما يفيد اه أيضا ان
امام الحرمين نفسه يقول ان تعلق العلم بعدم الوقوع لا يجعل الممكن مستحيلا
ومثله الاخبار بانه لا يقع ولذلك قال في فصول البدائع : نسبة جواز التكليف
بالحال الى الشيخ بواسطة هذين الاصلين ضعيفة لانها لا يقتضيانها فان مناط
التكليف الامكان بمعنى صحة تعاق قدرة العبد الكاسبة بايقاعه عادة وهى القدرة
المفسرة بسلامة الاسباب والآلات اجماعا لا الاستطاعة الحقيقية والا لكان كل
تكليف تكليفا بالحال لان الفعل مع القدرة الحقيقية واجب فطلبه طلب الاجباد
الموجود وهو تكليف محال لان الطلب يقتضى مطلوبا غير حاصل لا انه تكليف
بالحال كما ظن وبدونها ممتنع والتعميم باطل اجماعا لان من جوزه لم يعمم ويازم
أن لا يعمى أحد لانه اذا لم يأت بالمأمور به لم يكلف به حينئذ وبهذا يندفع
أيضا ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعهما واجب فلا تكليف الا بالحال اه
ومع ذلك فالتحقيق من مذهب الاشعري في أفعال العباد الاختيارية موافق
لمذهب غيره من أن قدرة العبد مؤثرة باذن الله تعالى في أفعال العبد الاختيارية
على معنى ان تأثير الله تعالى وایجادہ لتلك الافعال موقوفان على تعلقها بفعله
الاختيارى وانه لا خلاف بين فرق الاسلام كما بيناه في كتابنا القول المفيد في علم
التوحيد وعلى هذا كون أفعال العبد الاختيارية مخلوقة لله تعالى لا يقتضى ان
الله كلفه بفعل غيره بل كلفه بعمله وفعله حقيقة لان الفعل ينسب اليه حقيقة عند
أهل اللسان جميعا باعتبار ان اختياره له سبب لايجاد الله تعالى له وباعتبار ان
ذلك الفعل صفة قائمة به لا بخالقه وان كان مخلوقا لله تعالى والله تعالى لم يكلف العبد
بایجاد أفعاله الاختيارية وانما كلفه بالتسبب في فعله واختياره لها فقط كما ان
قول صاحب البرهان ان لا قدرة عنده الاحال الامتنال انما أراد الاشعري بهذه
القدرة العرض المقارن للفعل الاختيارى التى هى الجزء المتمم لعله صدوره من

باسقاط الباء ففي جوازه قولان للاشعري^(١) وقد تقدم الفرق في تكليف الغافل.

الخالق جل وعلا وليست هذه القدرة مناط التكليف الى آخر ما قدمناه وهذا القول لا يليق أن يخالف فيه أحد من أهل العقل كما بيناه في الكتاب المذكور فلا يلزم من قول الاشعري بالقدرة التي هي العرض المقارن للفعل وان التكليف سابق عليها لانها ليست مناط التكليف كما يقول بذلك غيره القول بان التكليف كلها تكليف بالحوال . ومن أراد أوسع من هذا فعليه بكتابنا البدر الساطع على جمع الجوامع

(١) قال الاسنوي « أما التكليف الحوال باسقاط الباء ففي جوازه قولان الخ » أقول قد علمت أن الصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ لان تكليفها تكليف بحال فالقول بجواز تكليفها خلاف الصواب كما تقدم أما قوله وقد تقدم الفرق بينهما في تكليف الغافل يشير بذلك الى ما قدم من ابن التلمساني من الفرق قال ابن قاسم في حواشيه على جمع الجوامع أي فرق بين تكليف الملجأ وتكليف الزمن بالمشي والانسان بالطيران بل كيف يمتنع تكليف الملجأ على ماهو الصواب ويجوز التكليف بالحوال لذاته كالجمع بين السواد والبياض اللهم الا ان يفرق بمجرد ان الملجأ ساقط الاختيار رأساً بخلاف غيره ولا يخفى ما فيه فتأمل اهـ وأقول قد علمت مما قدمناه أن المراد بالتكليف هنا التكليف التنجيزي بأن يطالب من الغافل أن يأتي بالفعل امثالاً حال غفلته كما يشير اليه قول الجلال في شرحه على جمع الجوامع فلان مقتضى التكليف بالشئ الاتيان به امثالاً الخ وان يطالب من الملجأ حال الجأه أن يأتي بالملجأ اليه أو بنقيضه حال الاجاء أيضاً ويشير اليه أيضاً قول الجلال لان الملجأ اليه واجب الوقوع الخ فكان تكليف الغافل على معنى تعلق الخطاب به حال عدم تصوره الخطاب أصلاً ليأتي بالفعل امثالاً وليبتلى هل يأخذ في المقدمات وهو في حال غفلته وعدم تصوره الخطاب وتكليف الملجأ بما الجيء اليه أو بنقيضه على معنى تعلق الخطاب به أيضاً ليأتي في حال الاجاء بما الجيء اليه أو بنقيضه امثالاً أو ليبتلى هل يأخذ في المقدمات ممتنع لانه عبث وذلك لان كلا من فائدة الامتثال والابتلاء معدومة حال الغفلة

ثم استدل المصنف على الجواز بقوله : لان حكمه لا يستدعى غرضاً أى
أنما يستحيل الامر بما لا يقدر المكلف عليه اذا كان غرض الامر حصول المأمور

والاجزاء فانه لا يتأتى عقلا ممن لم يتصور الخطاب أصلاً وبجهله جهلاً تاماً ان
يمثل أو يأخذ في المقدمات كما لا يتأتى عقلاً من الملجأ الذي صار بحال لا ينسب
اليه الفعل الملجأ اليه بل هو منه كالحركة من المرتعش أن يأتي بما الجيء اليه أو
بنقيضه امتثالاً أو يأخذ في المقدمات مع سقوط رضاه واختياره معا ووجوب
الاول وامتناع الثاني ولذلك اتفق على امتناع تكليفهما على ما هو الصواب كل
من منع التكليف بالحال ومن جوزه ما عدا شذوذة قليلة وكان ماذهبت اليه هذه
الشذوذة خطأ فالفرق بين الزمن المكلف بالمشى والانسان المكلف بالطيران
والمكلف بالجمع بين الضدين وبين الملجأ ان الرضا والاختيار باقيان في الزمن
والمكلف بالطيران والجمع بين الضدين فبقيت فائدة الابتلاء وان امتنعت فائدة
الامتثال فلذلك قيل بجوازه وعدم وقوعه ساقطان في الملجأ فامتنعت فائدة
الابتلاء في تكليفه فاتفقوا على امتناعه كتكليف الغافل وبذلك يرجع الخلل في
الاولين وأمثالهم الى المأمور به وفي الملجأ كالغافل الى نفس المأمور وكان الاول
تكليفاً بالحال والثاني تكليفاً محالاً كما نقل ذلك الفرق عن ابن التلمساني فيما سبق
ولا خفاء في هذا الفرق أصلاً فضلاً عن أنه خفى جداً كما قيل ولذلك قال شيخنا
الشريني في تقريره على جمع الجوامع واعلم ان هاهنا مقدمة لا بد منها وهي
أن المتقدمين رحمهم الله تعالى اكتفوا في التفرقة بين المسائل المتشابهة بعنواناتها.
فمسئلة الغافل والكلام فيها من جهة امتناع تكليفه من حيث غفلته وعدم تصوره
الخطاب أصلاً لا من حيث عدم صلاحية قدرته للمكلف به وهو الامتثال اذ
قدرته صالحة له انما المانع له غفلته عن الطلب حتى يمثل . ومسئلة تكليف
ما لا يطاق الكلام فيها من جهة جواز تكليف من لا تصلح قدرته للمكلف
به مع علمه بالتكليف وعدم اكراهه والجائز . ومسئلة المسكره الكلام فيها من
جهة عدم جواز تكليف من ازيل رضاه بالا كراه وبقي اختياره وقدرته مع
علمه بالتكليف ومسئلة الملجأ الكلام فيها من جهة عدم جواز تكليف من ازيل

به وحكمه تعالى لا يستدعى غرضاً البتة لاستغناؤه وورود الامر بهذا ليس للطلب كما قاله امام الحرمين في الشامل عن أصحابنا بل ان كان ممتنعاً لذاته فالامر به للاعلام بانه معاقب لا محالة لان له تعالى أن يعذب من يشاء وان كان ممتنعاً رضاه واختياره وصار بحيث لا قدرة له أصلاً بالاجاء . فبكل مسألة من هذه المسائل لا بد ان تعتبر مقيدة بهذه القيود المأخوذة بعنوانها والا لم تكن هي محل الكلام فيها والمتأخرون لم يلتفتوا لهذه القيود فاشتبه عليهم الامر واشكل عليهم الفرق حتى انهم ما قاموا وقعدوا الا بما لا يجدي والشارح العلامة يريد الجلال يشير الى هذه الدقائق اشارة خفية جداً لا يظن اليها الا واحد بعد واحد والجم الفقير يجعلون اشاراته لعدم الاحاطة بدقائقه موضع الاشكال ويشغلون بعد ذلك بالقليل والقال ولقد أشار الشارح العلامة الى محل الاستحالة في المسئلة الاولى بقوله الاتيان به امثالاً للامر والنهي اذ كيف يكون الامر والنهي لمن لا يعلم أمراً ولا نهياً فليست الاحالة لعدم القدرة على المكلف به بأن لا تصلح قدرته له مع وجودها حتى يكون من تكليف ما لا يطاق وليس هو مكرهاً ولا ملجأً والى محل الاستحالة في الثانية مع تقييده ممن يدري لما عرفت ان الكلام في الملجأ من الجهة السابقة بقوله لا مندوحة له عن الوقوع عليه القاتل له وقوله لعدم قدرته على ذلك فالمحال فيها هو ما لا يتعلق به اختياره اصلاً ولا نسب اليه فعلة بوجه وهو الوقوع القاتل الذي لا يتمكن من دفعه ابداً ولا تحصيله . والى محل الجواز في الثالثة وهي تكليف ما لا يطاق بتغييره العبارة حيث قال بناء على جواز التكليف بما لا يطاق المفيدة بقاء القدرة والاختيار والرضا الا ان القدرة لا تصلح للمكلف به وان عبر عن ذلك العضد بتكليف المحال . والى محل المنع في مسئلة المكره بقوله فان افعل للاكراه لا يحصل الامتنال به فالمنع فيها هو الاكراه المسقط للرضا دون الاختيار والقدرة الصالحة مع عدم الغفلة وقد أخذ هذا من العنونة عنه بالمكره اهـ لكن هذا الذي قاله الجلال وفصله شيخنا مأخوذ مما قدمناه عن الزركشى في شرحه على جمع الجوامع وانما اظننا في هذا لان الفرق قد خفي على كثير من الفحول

لغيره فالامر به لفائدة الاخذ في المقدمات . وهذا الدليل لا يتوجه على المعتزلة لانهم يمنعون هذه القاعدة ^(١) . وقوله « قيل لا يتصور وجوده فلا يطالب ^(٢) »

(١) قال الاسنوي « هذا الدليل لا يتوجه على المعتزلة الى آخره » اقول كما ان المعتزلة يمنعون هذه القاعدة لجميع الفرق ما عدا نقاة القياس يمنعونها لما قدمناه وقدمه الاسنوي ايضا من ان الحق ان احكامه تعالى معللة بالاغراض ومصالح العباد على المعنى الذي بيناه سابقا فهو دليل لا يرضاه صاحب الدعوى كما لا يتوجه على خصمه والقول بأنه اذا كان ممتنعا لذاته فالامر به للاعلام بأنه معاقب لاحالة الى آخره غير سديد لان الاعلام بما ذكر لا يصلح فائدة متى قلنا ان الله يعذب من يشاء فان له ذلك بدون هذا التكليف فلا يليق بالحكيم ان يأمر بما يعلم استحالاته لذاته وانه غير داخل فيما تتعلق به القدرة الحادثة واما القول بأنه ان كان ممتنعا لغيره فالامر به الى آخره فقد علمت انه لسكونه مما تعلق به القدرة الحادثة ولكن منعت العادة قالت الحنفية بجواز التكليف به عقلا لما ذكر من فائدة الاخذ في المقدمات ولكنه لا يجوز شرعا بل هو مستحيل شرعا لاخبار الله تعالى في الآيات بأنه لا يكاف نفسا الاوسعها والمعتزلة منعه وبنوا المنع على اصلهم كما بنوا المنع في القسم الاول على ذلك ولذلك قال صدر الشريعة في تنقيحه وتوضيحه ثم عندنا عدم الجواز أى عدم جواز التكليف بما لا يطاق ليس بناء على ان الاصلاح واجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة بل بناء على انه لا يليق بحكمة الحكيم وفضله انتهى وذلك لان الابتلاء انما يتحقق فيما يفعله العبد باختياره فيثاب عليه أو يتركه باختياره فيعاقب به واذا كان بحال لا يمكن وجود فعل منه كان مجبورا على تركه فيكون معذورا فلا يتحقق معنى الابتلاء وحكمة التكليف ويكون الاخذ في المقدمات مع قطع المكلف بانها لا توصل الى الفعل لريحية بها معنى الابتلاء المذكور

(٢) قال المصنف « قيل لا يتصور وجوده فلا يطالب » هذا الدليل كما استدلل به المعتزلة استدلل به الماتريدية والمحققون من الاشاعرة . قال في مسلم الثبوت وشرحه كشف المبهم لنا أى الماتريدية والمحققين من الاشاعرة على عدم

يمكن تقريره على وجهين : أحدهما أن المحال لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف وإذا كان كذلك فلا يطلب لأن طلبه عبث . وجواب هذا بمنع المقدمة الثانية فإنها محل النزاع . التقرير الثاني أن المحال لا يتصور العقل وجوده وكل ما لا يتصور العقل وجوده لا يطلب ينتج أن المحال لا يطلب أما بيان الصغرى فلأن كل ما يتصوره العقل فهو معلوم لأن التصور قسم من أقسام العلم وكل معلوم فهو متميز بالضرورة وكل متميز فهو ثابت لأن التميز صفة وجودية والصفة الوجودية لا بد لها من موصوف موجود والالزم قيام الموجود بالمعْدوم وهو محال فلو كان المحال متصوراً لكان ثابتاً لكنه غير ثابت فلا يكون متصوراً . وأما بيان الكبرى فلأن ما لا يتصور العقل وجوده فهو مجهول وطلب الشيء مع الجهل به محال . وهذا التقرير قد صرح به الامام والآمدي وأتباعهما وهو مراد المصنف . وجوابه منع المقدمة الاولى ^(١) لأنه لو كان غير متصور لامتنع

جواز التكليف بالمتنوع لو صح بالمتنوع لكان المتنوع مطلوباً من المكلف لأنه لا معنى للتكليف بالشيء إلا طلب ذلك الشيء من المكلف والطالب أي طلب المتنوع من المكلف موقوف على تصور وقوعه أي على أن يتصور الطالب وقوع المتنوع ووجوده في الخارج من المكلف كما طالب أي مثل ما طلب بوصف الامتناع إذ الطلب للشيء هو استدعاء حصوله والذي لا يتصور حصوله ووجوده في الخارج استدعاء حصوله في الخارج عبث والأي وان لم يتصور وقوع المتنوع من المكلف بوصف الامتناع لما طلب ذلك أي المتنوع بل شيء آخر وهو ما يتصور وقوعه كالوجه لذلك المتنوع وهذا أي طلب شيء آخر غير المتنوع على تقدير عدم تصور وقوع المتنوع ضروري لبداية كون طلب ما لم يتصور وقوعه عبثاً وتصور وقوع المحال والمتنوع من حيث هو محال وممتنع في الخارج باطل بالضرورة فثبت أن التكليف بالمتنوع باطل اهـ . ثم قال في كشف المبهم وتقرير هذا الدليل وساقه على الوجه الذي قاله الاسنوي

(١) قال الاسنوي « وجوابه منع المقدمة الاولى الى آخره » وتقرير هذا الجواب أننا نمنع المقدمة القائلة أن المحال لا يتصور العقل وجوده مستنديين بأنه لو كان

الحكم عليه بيمين ما قالوه ولكنهم حكموا عليه بالاستحالة . وقوله غير واقع هو خبر ثان للتكليف أى التكليف بالمحال جائز غير واقع بالمتنع لذاته . وحاصله غير متصور لامتنع الحكم عليه بيمين ما قالوه في دليلهم ولكنهم حكموا عليه بالاستحالة والحكم على الشيء فرع تصوره . وهذا الجواب ناشئ عن الغفلة عن قول المستدل وطلب الممتنع من المكلف موقوف على تصور وقوعه ووجوده في الخارج من المكلف وهذا غير متحقق في الحكم على الممتنع بأنه ممتنع فاننا لو تصورنا وجوده في الخارج وحكمنا عليه بأنه ممتنع لكان الحكم مناقضا للموضوع وانما الذي يحكم على الممتنع بالاستحالة لا يتصور الموضوع وهو المحكوم عليه الا بوصف انه ممتنع وانه لا يتصور في العقل وقوعه ثم يحكم عليه بالاستحالة ولو لم يتصور المحكوم عليه الممتنع بهذا الوصف لم يستطع أن يحكم عليه بالاستحالة فكان هذا الجواب غير ملاق للدليل لان الدليل قائم على أن طلب الممتنع من المكلف موقوف على تصور وقوعه ووجوده في الخارج والا كان عبثا والجواب على تصور الممتنع ممتنع الوقوع والوجود في الخارج وشتان بين الامرين والقائل أن يقول لا نسلم ان طلب الشيء موقوف على تصور وقوع الشيء المطلوب كيف وانا نعلم بالضرورة امكان قول القائل أوجد المحال أو ائت باجتماع النقيضين وفيه طلب مالا يتصور وقوعه في الخارج ولذلك قال الكمال ابن الهمام في تحريره ان الحق انا نعلم بالضرورة امكان كلفتك بالجمع بين الضدين قلت اجاب عن ذلك في مسلم الثبوت وشروحه بما حاصله ان التكليف والطلب على نحوين : الاول حقيقى وهو عبارة عن قيام معنى الطلب بنفس الطالب حقيقة وكون ذلك المعنى متعلقا بمطلوبه الذى تصور الطالب وقوعه سواء عبر الطالب عن هذا المعنى بلفظ الامر أو بامثاله وهذا النحو لا يتصور الا في المطلوب المتصور وقوعه في الخارج . والثانى صورى وهو عبارة عن أن يلفظ الطالب بصيغة الامر بان يقول مثلا اوجد اجتماع النقيضين بدون الطلب حقيقة فهذا النحو يتصور في المطلوب الغير المتصور وقوعه اه قال الخيرانبى على المسلم : ولعل الحاصل من كلام صاحب التحرير ان في التكليف بالمحال طلب المحال

أن المصنف اختار التفصيل بين الممتنع بالذات وبين غيره وقد تقدم التنبيه على ذلك وانه على خلاف رأي الامام . ثم ذكر للممتنع بالذات مثالين : أحدهما

صورة وطالبا لامر آخر هو حقيقته لمصلحة وهذا الطلب لا يخالف حكمة مقتضى العقل ولا يخلو من معنى فلا يلزمه السفه ولا الهزل انتهى قلت اذا كان مراد من جواز التكليف بالحال مطلقا هذا المعنى بان كان الذي يقصد من التكليف به مجرد اعتقاد حقيقته ان كان محالا لذاته ليس له مقدمات حصول اذ ذاك مع الاخذ في المقدمات ان كان محالا لغيره ولا يقصد من التكليف به طلب ايقاعه من المكلف وقد علمت ان من منع التكليف بالحال انما منع استدعاءه وطلب حصوله في الخارج أى ايقاعه من المكلف كان الخلف لفظيا لان النفي والاثبات لم يتواردا على شيء واحد فان الذى أثبتته من اجاز التكليف به هو اعتقاد الحقية فقط أو مع الاخذ في المقدمات ولم يثبت قصد الايقاع وطلب الحصول والذى نقاه من منع التكليف به هو الاستدعاء وطلب الحصول وقصد الايقاع ولم ينف ما أثبتته الاول اذا كان التكليف صوريا فقط بان وردت صيغة الامر بدون أن يقصد بها طلب الايقاع وقال الخيرأبادى أيضا اعلم ان الطالب الحقيقى يقتضى تصور وقوع المطلوب فطلب الحال ان كان ايقاعيا فيقتضى تصور وقوع الفعل البتة وان كان ابتلائيا لمجرد التعجيز مثلا فلا يقتضى تصور وقوع الفعل كما طلب بل انما يقتضى تصويره بوجه ما فيمكن طلبه لا لادخاله في الوجود حتى يلزم تقدم تصور وقوعه بل للابتلاء والتعجيز عنه فالجوز للتكليف بالمستحيلات ان أراد التكليف بها ابتلاء فلا يضره هذا الاستدلال وان أراد التكليف بها ايقاعا فهو باطل بهذا الاستدلال فتأمل ذلك . وهذا يفيد ان الدليل لا يتم على منع التكليف الصورى وهو ما كان للابتلاء والتعجيز لا لطلب الايقاع وعلى ذلك يكون حاصل الخلاف ان جميع الاوامر التى وردت وكان ظاهرها التكليف بالحال نحو كونوا قردة أو كونوا حجارة ولكن لم يقصد ذلك هل تسمى صيغ تكليف نظرا لهذا الظاهر وهذه الصورة أولا تسمى بذلك مع اتفاق الجميع على جواز ورود مثل هذه الصيغ واتفاق الجميع على انه لا يجوز أن يقصد منها استدعاء المطلوب ويطلب حصوله من المكلف

اعدام القديم أى الذى لا أول لوجوده وهو البارى سبحانه وتعالى ، فانه قد
تقرر فى علم الكلام أن كل قديم وجودى يمتنع عليه العدم ، واحترزوا
وحينئذ يكون قول امام الحرمين توفيقا بين قول الجواز والامتناع بان يحمل
القول بالجواز على هذا التكليف الصورى والقول بالامتناع على التكليف الحقيقى
الذى يقصد به طلب ايقاع المطلوب فى الخارج من المكلف وبدل لذلك ان القائلين
بالجواز عللوا ذلك بأن الاحكام لا تستدعى أن يكون الطلب للامتناع بالايقاع لجواز
أن يكون مجرد اعتقاد حقيقتها والاذعان للطاعة لو أمكن وان القائلين بالامتناع
قالوا فى بيان ذلك ان التكليف على نحوين : أحدهما حقيقى وهو عبارة عن قيام
معنى الطلب الى آخر ماسبق . والثانى صورى وهو عبارة عن أن يتلغظ الى آخره
فان استدلال كل من الفريقين على هذا الوجه يقتضى ان الخلاف لم يتوارد فيه
النهى والاثبات على شىء واحد من جهة واحدة واعتبار واحد بل الذين أجازوه
انما أجازوه من جهة اعتقاد الحقيقة والاذعان للطاعة لو أمكن وبهذا الاعتبار ولم
يجوزوا من جهة ان الطالب قصد ايقاع المطلوب من المكلف وهو يعلم ان المطلوب
ايقاعه منه مستحيل لا يمكن ايقاعه والذين منعهوا انما منعهوا من الجهة الثانية
وباعتبارها لا من الجهة الاولى واعتبارها وبدل لذلك ما قدمه الاسنوى أيضا
من أن البيضاوى استدلل على مختاره بأنه انما يمتنع الامر بالمستحيل اذا كان غرض
الامر حصول المأمور به وحكمه تعالى لا يستدعى غرضا البتة لاستغنائه فليس
الامر للطلب كما نقله امام الحرمين فى الشامل الى آخر ما قدمه الاسنوى . وقد
قدمنا ان هذا الاستدلال لا يتوجه على القائلين بالامتناع لانهم يمنعون هذه
القاعدة كما يمنعون قاعدة ان حكمه لا يستدعى غرضا فان هذا الكلام يدل على
ان القائلين بالجواز بنوا قولهم على قاعدة ان حكمه تعالى بشىء لا يستدعى
تحصيله من المكلف بل قد يكون مجرد الاعلام والاستسلام للعذاب ان كان ممتنعا
لذاته أو لفائدة الاخذ فى المقدمات ان كان محالا لغيره وان القائلين بالامتناع
بنوا قولهم على ان حكمه تعالى بشىء وتكليف العبد به يستدعى طلب تحصيله
من المكلف وايقاع ما كلف به فى الخارج امتثالا ولا يسامون تلك القاعدة كما

بالوجودي عن الازل فانه قديم ولا يتمتع عدمه لان مفهومه عديم وهو سلب الابتداء . الثاني قلب الحقائق ومقتضى هذه العبارة أن قلب الحيوان جاداً والحجر ذهباً ونحوهما ممتنع لذاته وليس كذلك بل امتناعه لعجز الفاعل كما قيل في خلق الاجسام لانا لو قدرنا وقوعه لما كان يلزم منه محال وقد صرح به مع وضوحه ابن الحاجب في أوائل مختصره فينبغي حمل ذلك على القلب مع بقاء حقيقته الاولى حينئذ فيكون جماعاً بين النقيضين وهو ممتنع لذاته وبتقدير أن لا يؤول كلامه فنستفيد منه أنه منع وقوع ما وقع فيه الخلاف . ثم استدل المصنف على عدم الوقوع بأمرين : أحدهما الاستقراء وعبر عنه المتكلمون بالسبر والتقسيم والاستقراء هو الاستدلال بثبوت الحكم في الجزئيات على ثبوتها للقاعدة الكلية وهو مأخوذ من قولهم قرأت الشيء قرأنا أى جمعه وضممت بعضه الى بعض

لا يسمون أن تلك الفائدة هي فائدة التكليف ومع اختلاف مبنى القوانين لا يكون الخلاف حقيقياً لان كل واحد من المتخالفين لو نظر الى ما يقوله الآخر لم يخالفه على ان الخلاف في المبنى أيضاً لفظي لان من قال ان حكمه تعالى لا يستدعي غرضاً لم يرد انه لا فائدة ولا حكمة في حكمه تعالى وانه لا علة للاحكام بذلك المعنى وانما أراد أن ينفي الغرض الذي يقتضى تأثير الحاكم وانفعاله حتى يحمله على الحكم ويحكم ولا شك في استحالة هذا . ومن قال بان حكمه تعالى يستدعي غرضاً لم يقصد هذا الغرض الذي يحمل الحاكم على الحكم ويتأثر به حتى يحكم بل انما أراد به الفائدة والحكمة التى تترتب على الحكم وتعتبر مناطاً له والقائل الاول لا ينفي هذا قطعاً . وبهذا تبين ان الخلاف لفظي بين الماتريديين والمحققين من الاشاعرة القائلين بالامتناع وبين باقى الاشاعرة القائلين بالجواز في هذا الخلاف وما انبنى عليه هذا الخلاف وبينهم جميعاً وبين المعتزلة لفظي بالنظر لهذا الخلاف معنوي بالنظر لمبناه فان المعتزلة يبنون قولهم بالامتناع على أصلهم من وجوب الاصحاح عليه تعالى لان الخلاف في هذا المبنى خلاف يرجع الى العقائد والبحث فيه يتعلق بعلم الكلام وأما هذا الخلاف فهو يرجع الى الاحكام التكميلية الفقهية ولا تفاهم جميعاً على عدم وقوعه يكون هذا الخلاف ليس له ثمرة فقهية ويبدل

حكاه الجوهري وغيره والسين فيه للطلب فلما كان المجتهد طالبا للافراد جامعا لها لينظر هل هي متوافقة أم لا عبر عن ذلك بالاستقراء . وحاصل الدليل أنا تتبعنا التكليف فلم نجد فيها ما هو ممتنع بالذات . الثاني قوله تعالى « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » وجه الدلالة أن الآية لم تنف الجواز وانما نفت الوقوع عما ليس في الوسع والممتنع لذاته ليس في الوسع . وقوله « قيل أمر أبا لهب » يعنى أن التكليف بالمستحيل لذاته قد وقع وذلك لان أبا لهب قد امر بالايمان بكل ما أنزل الله تعالى يعنى بالتصديق به ومنه أى وعما أنزل الله تعالى أنه لا يؤمن فقد صار أبو لهب مأمورا بأن يصدقه في انه لا يؤمن وانما يحصل التصديق بذلك اذا لم يؤمن فصار مكلفا بأنه يؤمن وبأنه لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين وهذا يحتمل أن يكون دليلا للقائلين بالوقوع ويحتمل أن يكون نقضا منهم للدليل السابق وهو الاستقراء . وأجاب المصنف بأن ذلك انما يلزم اذا كان الامر بالايمان بكل ما أنزل الله تعالى واردا بعد انزال الله تعالى انه لا يؤمن لانه اذا كان كذلك كان مأمورا بالايمان به في الماضي ومن جملة انه لا يؤمن فيلزم المحال ونحن

على هذا قول الخيرا بادی اذ لم ان الطلب الحقيقى يقتضى تصور وقوع المطلوب بطلب المحال ان كان ايقاعيا اقتضى تصور وقوع الفعل البتة وان كان ابتلائيا لمجرد التعجيز مثلا فلا يقتضى تصور وقوع الفعل كما طلب بل انما يقتضى تصويره بوجه ما لا لادخاله في الوجود حتى يلزم تقدم تصور وقوعه بل للابتلاء والتعجيز عنه فالمجوز تكليف المستحيلات ان أراد التكليف بها ابتلاء فلا يضره هذا الاستدلال وان أراد التكليف بها ايقاعا فهو باطل بهذا الاستدلال فتأمل اه وقد علمت ان المجوز لتكليف المستحيلات انما أراد الابتلاء والتعجيز ولم يرد التكليف ايقاعا فهو يسلم باستحالة هذا التكليف الحقيقى ودليله غير تام على امتناع التكليف الصورى وهو لا يمنعه على هذا الوجه فهذا أيضا صريح فى ان الخلاف لم يتوارد فيه النفي والاثبات على موضوع واحد وان القائلين بالجواز أرادوا التكليف للابتلاء والتعجيز ومن قالوا بالامتناع أرادوا التكليف لطلب الايقاع وكان هذا الخلاف لفظيا بين الجميع بلا ريب ففكر فان البحث دقيق

لأنسلم ذلك بل يجوز أن يكون قد كلفه أولاً بالايان بكل ما أنزله ثم بعد ذلك أنزل أنه لا يؤمن وعلى هذا التقدير فلا يلزم المحال لأن اخباره بأنه لا يؤمن ليس هو من الاشياء التي كلف بتصديقها لكونه متأخراً عن الدليل الدال على الوجوب . وهذا الجواب باطل بل هو مأمور بتصديق ما نزل وما سينزل اجماعاً . والصواب ما قاله امام الحرمين وارتضاه ابن الحاجب وغيره أن هذا من باب التكليف بالمستحيل لغيره وذلك لأن الله تعالى لما أخبر عنه بأنه لا يؤمن استحال ايمانه لأن خبر الله تعالى صدق قعاً فلو آمن لوقع الخلف في خبره تعالى وهو محال فاذا أمر بالايان والحالة هذه فقد أمر بما هو ممكن في نفسه وان كان مستحيلاً لغيره كما قلنا فيمن علم الله تعالى أنه لا يؤمن . وأما استدلالهم بكونه قد صار مكلفاً بأن يؤمن وبأن لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين لجوابه من وجهين : أحدهما أن هذا التعبير قد وقع في المحصول وصوابه أن يقول بأن يؤمن بأن لا يؤمن بحذف الواو كما في المنتخب فانه مدلول الامر بالايان بأنه لا يؤمن وقد صرح به في الحاصل فقال فيكون مكلفاً بتصديق الله تعالى في أنه لا يصدقه واذا كان كذلك فلا منافاة بينهما البتة ^(١) وذلك لأن التكليف بالايان بأن لا يؤمن

(١) قال الاسنوى « واذا كان كذلك فلا منافاة بينهما الخ » أقول اذا كان ابو هب مكلفاً بأن يؤمن بان لا يؤمن فقد صار ابو هب مأموراً بان يصدقه في انه لا يؤمن وانما يحصل التصديق بذلك اذا لم يؤمن أصلاً لأن قضية لم يؤمن سالبة كلية فلا يتأتى التصديق بها لأن ابا هب يكون حينئذ قد وجد منه تصديق فهذه القضية الكلية السالبة والموجبة الجزئية تناقض السالبة الكلية فصار مكلفاً بأنه يؤمن وبأنه لا يؤمن وقد ذكر العضد في شرح المختصر هذا الدليل بقوله ان تصديقه في ان لا يصدقه يستلزم ان لا يصدقه اذ يعلم تصديقه فيلزم تكذيبه له لانه خلاف ما أمر به اه وقد وضعه ميرزا جان في حاشيته عليه فقال الصواب ان يقرر كلام الشارح أي العضد هكذا تصديقه في ان لا يصدقه محال لأن تصديقه في ان لا يصدقه يستلزم ان لا يصدقه اذ كل طافل يعلم تصديقه لو وقع منه اذا توجه اليه فعلى تقدير التصديق بعدم التصديق يلزم عدم التصديق

تكليف بتصديق هذا الخبر الوارد من الله تعالى وهو كونه لا يؤمن والتكليف بتصديق الخبر ليس تكليفا بأن يجعل الخبر صدقا حتى يكون مأمورا باستمراره على الكفر بل هو محرم عليه فكيف يسوغ أن يقال إنه مأمور بأن لا يؤمن اليس قد قال الله تعالى «ان الله لا يأمر بالفحشاء» وانما كلف بأن يصدق هذا الخبر وهو ممكن كما قلنا أما تصديره صدقا فلا . الثاني ما ذكره صاحب التحصيل وهو حسن أيضا ^(١)

اذ لو لم يكن التصديق معدوما كان موجودا فتعلق التصديق بوجوده عند توجه النفس ولا يصدق بعدمه فالتصديق بعدم التصديق مستلزم لنقيضه فيكون محالا وبهذا تعلم ان قولنا مكلف بأن يؤمن بان لا يؤمن يحذف الواو مستلزم لان يكون مكلفا بأن يؤمن وبان لا يؤمن واستحالة هذا التكليف انما جاءت من طريق الخلف في خبره تعالى فالتكليف بتصديق الخبر وان لم يكن تكليفا بأن يجعل الخبر صدقا لكن يستلزم كذب ذلك الخبر الذي افاد انه لا يؤمن بشيء أصلا وبهذا تعلم ما في باقي كلام الاسنوي ولذلك كان الصواب في الجواب ما قاله امام الحرمين وارتضاه ابن الحاجب وغيره ان هذا من التكليف بالمستحيل لغيره كما قدمه الاسنوي وفصلناه من قبل وقلنا انه لا فرق بين التكليف بما علم الله أنه لا يقع وبين ما أخبر الله بأنه لا يقع وان ذلك لا يخرج الممكن عن كونه ممكنا في الواقع ونفس الامر فارجع اليه

(١) قال الاسنوي « الثاني ما ذكره صاحب التحصيل وهو حسن أيضا ان الجمع بين النقيضين الخ » قد وافق صاحب التحصيل شارح المواقف . وحاصل ما بنوا عليه جواهم هذا ان في التصديق التفصيلي يلزم العلم بكل خبر تعلق به التصديق ومن جملة ذلك التصديق بخبر انه لا يصدق فيجىء المحذور وفي التصديق الاجمالي لا يلزم العلم بالتصديق بهذا الخبر فلا يلزم المحذور المذكور وقد رده صاحب مسلم الثبوت بان التصديق بالجميع اجمالا محال منه لانه يتحقق التصديق منه وقد فرض ان لا تصديق منه اهـ أى ان التصديق على سبيل الاجمال من ابي لوب وامثاله محال أيضا لان الاجمال لا يخلو اما ان يكون غير منطبق على التفصيل فليس اجمالا له وان كان منطبقا على التفصيل فالتصديق بالجميع محال

أن الجمع بين النقيضين انما يلزم أن لو كان مكلفا بالتصديق بجميع ما جاء به على التفصيل ونحن لانسلمه بل هو مأمور بالتصديق الاجمالي أى بأن يمتنع أن كل لانه حينئذ يتحقق التصديق بعدم التصديق من أبي لطلب وامثاله ولو اجمالا وهو يستلزم عدم التصديق وقد فرض انه لا تصديق بعدم التصديق من أبي لطلب وامثاله قال الخيرا بادي والتحقيق ان الاجمال والتفصيل في التصديق لا يكونان الا باعتبار التعلق فلا يلزم الانطباق بين التصديقين فيجوز ان يكون التصديق الاجمالي ممكننا ومكلفا به ولا يكون التصديق التفصيلي ممكننا ومكلفا به لان في التصديق الاجمالي غفلة عن التفصيل فلا يلزم من التكليف بالتصديق الاجمالي التكليف بالحل بالذات وان امتنع بالغير ونظيره التصديق بالكبرى اجمالا يحصل بديهية مع عدم التصديق بالنتيجة فكما لاستحالة في تحقق وجود الشيء اجمالا مع عدمه تفصيلا كذلك لامضائية هنا في كون وجود التصديق اجمالا ملزوما لعدمه تفصيلا غاية ما يلزم ان يكون الوجود الاجمالي لشيء ممكننا والوجود التفصيلي محالا ولا استحالة فيه وبهذا ظهر ان ما قيل في تقرير كلام المصنف يعني صاحب مسلم الثبوت ان التصديق الاجمالي غير ممكن وساق ما قدمناه ليس بشيء اه والحق اننا ان اردنا بالتصديق الاجمالي بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم التصديق بذلك ولو في الجملة بان يكون بما علم للمكلف فقط قالتصديق الاجمالي على هذا الوجه لا يستلزم عدمه فلا يكون وجود التصديق اجمالا ملزوما لعدمه تفصيلا فلا يلزم المحال كما قال الخيرا بادي وهذا هو الذي يقتضيه قول صاحب التحصيل وشارح المواقف ان ابا جهل وامثاله لم يكلفوا الا بتصديقه عليه السلام فيما جاء به مما علموا بحجته به وهذا الخبر ليس بما علموا بحجته به لانه اخبار للنبي صلى الله عليه وسلم بحالهم لا اخبار لهم وليس من الاحكام المتعلقة بافعالهم فلا يكونون مكلفين بالتصديق بهذا الخبر على التعيين والتفصيل بل هم مكلفون بالتصديق بالجميع اجمالا والتصديق بعدم التصديق انما يستلزم عدم التصديق على سبيل التفصيل والتعيين حتى يكون علما بالتصديق بالاخبار بانه لا يصدق فيلزم المحذور واما اذا كان التكليف بالتصديق

خبره صدق وعلى هذا فكيف يحىء التكليف بالمحال . وههنا أمران : أحدهما أن
الامام لما قرر هذا الدليل في المحصول والمنتهى قال انه مكلف بالجمع بين
اجمالاً فلا يلزم العلم بهذا التصديق على وجه الانحياز والامتنياز أى على سبيل
التعيين اهـ . فهذا صريح فى ان المراد بالتصديق الاجمالى هو ما ذكرنا وأما اذا
كان المراد من التصديق بالجميع اجمالاً بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم التصديق
بجميع ما جاء به بحيث لا يخرج شىء مما جاء به لم يؤمن به ولو بطريق الاجمال
فلا شك فى انه يدخل فى ذلك خبره تعالى بأن أبا جهل مثلاً لا يؤمن فيلزم ان
يكون مصداقاً به ولو اجمالاً فيستلزم التصديق الاجمالى حينئذ عدم التصديق
ويكون التصديق الاجمالى ملزوماً لعدم التصديق ولو اجمالاً وملزوم النقيض
ممتنع بالذات فيلزم التكليف بالمحال لذاته كما قاله صاحب مسلم الثبوت وشارحه
صاحب كشف المبهم هذا ماقالوه ولكن هذا كله انما يحىء اذا سلمنا تكليف أبى
جهل أو أبى لهب مثلاً بالايان بجميع ما جاء به صلى الله عليه وسلم وبالتصديق
بجميعه ولو تفصيلاً يلزمه الاستحالة بالذات ولكننا لانسلم ذلك ونقول ان
التصديق بجميع ما جاء به صلى الله عليه وسلم لا يلزمه شىء من ذلك سواء قلنا
ان أبا جهل أو أبا لهب مثلاً من علم موتهم على الكفر بخبر الصادق ودخلهم فى
الآيات التى نزلت بعدم الايمان مكفون بالايان والتصديق بما جاء به النبي صلى
الله عليه وسلم اجمالاً تصديقاً مطابقاً للتفصيل أو قلنا انه مكلف بالايان
والتصديق بما ذكر تفصيلاً وذلك لان اخباره تعالى بأن أبا لهب أو أبا جهل أو
غيرهما من أمثالها لا يؤمن انما هو اخبار بانه لا يمثل الامر بالايان ولا يؤمن
فى الواقع ونفس الامر اختياراً منه للكفر على الايمان ولا شك ان الامر والتكليف
بالايان لا يستلزم وقوع الايمان ولا عدم وقوعه بل يجوز من أبى جهل مثلاً
بعد أن يؤمر بالايان أو يكلف به أن يمثل ويؤمن ويختار الايمان على الكفر
ويجوز ان لا يمثل ولا يؤمن ويختار الكفر على الايمان فان امتثل وآمن باختياره
فالواقع فى نفس الامر هو ذلك الذى اختاره من الايمان وان لم يمثل ولم يؤمن
باختياره كان الواقع أيضاً فى نفس الامر هو ذلك الذى اختاره وهو الكفر

الضدين وصاحب الحاصل جعلها تقيضين فتابعه المصنف والسبب في هذا أن صاحب الحاصل نظر الى الايمان وعدمه وهما تقيضان وأما الامام فانه نظر الى أن

والعمياذ بالله تعالى فاذا علم الله الوقوع او عدمه او أخبر بالوقوع او عدمه فان ما علمه أو أخبر به هو الذي وقع باختيار المكلف فلا يختص هذا الذي قاله بما أخبر الله بعدم ايمانه بل يحى ايضا فيما علم الله عدم وقوع ايمانه ولكنه مدفوع بما قلناه ومن هذا تعلم ان الحق في الجواب هو مقاله امام الحرمين كما قلنا كما انك تعلم ان الحق عدم وقوع التكليف بالحال لذاته عقلا وعادة او عادة فقط فلا يصلح شيء من هذين الدليلين ان يكون دليلا على جواز التكليف بالحال لذاته لان الدليلين انما دلا على وقوع التكليف بالممكن لذاته وانه لا يصير محالا بتعلق علم الله تعالى بأخبره بعدم وقوعه كما لا يصير واجبا بتعلق علمه او خبره بوقوعه لان علمه وخبره انما تعلق بما علم الله ان المكلف يختاره من الامتثال وعدمه ومن هذا تعلم ايضا ان مقاله شارح المختصر وغيره من سقوط التكليف عن الكفار بعد علمهم باخباره بأنهم لا يؤمنون قول ساقط ودعوى انتفاء فائدة التكليف دعوى باطلة لان علم المكلف بالخبر بانه لا يؤمن لا يزيد عن علم الله بانه لا يؤمن فلا يخرج الفعل عن كونه ممكنا غاية الامر ان الخبر بانهم يؤمنون افاد أن المكلف الكافر غير مصدق ولا يصدق بشيء ما انزل الله تعالى ومن ذلك الخبر بانه لا يؤمن ايضا وقياس تكليفهم بالايمان بعد علمهم بالاخبار بانهم لا يؤمنون على ما علم المكلف امتناع وقوعه منه قياس مع الفارق لان مانحن بصده يمكن وقوعه منه لذاته والذي منع الوقوع هو اختيار المكلف ضده وهو الكف عن الوقوع أو تقيضه وهو عدم الوقوع فما اختاره المكلف صار واجبا بالاختيار وصار ضده او تقيضه ممتنعا بالاختيار وكلاهما يحقق الاختيار ولا يقتضى الامتناع بخلاف ما امتنع واستحال وقوعه من المكلف عقلا وعادة او عادة فقط فان المكلف لا اختيار له في امتناعه وبين الامر بين فرق شاسع وكذلك ما امتنع التكليف به لعلم المأمور به عدم وقوعه قبل مضي زمن التمكن وبعد توفر شروط الوجوب ودخول وقت الوجوب فان امتناع هذا التكليف لعدم الفائدة من الامتثال او

العدم غير مقدور عليه كما سيأتي فلا يكون مكافأ به بل المكلف به هو كف النفس عن الايمان والكف فعل وجودي فلا يكون تقيضاً للايمان بل ضداً له وهذا أدق نظراً وأصوب . الثاني أن قول الامام وأتباعه ان الله تعالى أنزل في حق أبي لهب انه لا يؤمن فيه نظر^(١) لان قوله تعالى « تبت يدا أبي لهب » لا يدل عليه لان الخسران وان كان موجوداً حال تلبسه بالكفر فقد يزول وأما قوله تعالى « سيصلى ناراً » فكذلك لاحتمال أن يكون صليبه بسبب كبيرة أتاها بعد

الابتلاء كما تقدم وما نحن بصدده ليس كذلك بل هو مما يمكن المكلف فعله وتركه وهضى فيه زمن التمكن بعد توفر شروط الوجوب وانعقاد سببه وتحقق فيه فائدة التكليف من الامتثال أو الابتلاء لان الفعل في ذاته ممكن عقلاً وعادة كما تقدم فكان بين الامرين ايضاً فرق شاسع

(١) قال الاسنوى « الثاني ان قول الامام واتباعه ان الله تعالى انزل في حق ابى لهب انه لا يؤمن فيه نظر الخ » اقول ان قول الامام واتباعه ما ذكر ليس المراد منه خصوص أبى لهب بل مرادهم ان الله انزل في مثل أبى لهب ممن علم الله فيهم العناد والاصرار وعلم للنبي صلى الله عليه وسلم انهم يموتون على الكفر والعياذ بالله تعالى ونزل فيهم الآية الآتية وامثالها ولذلك عبر الامام وأتباعه بابى لهب وعبر غيره كسلم الثبوت بابى جهل وبعضهم عبر بابى جهن وزاد مثلاً لبيان أن خصوص أبى لهب او أبى جهل غير مراد ومما لاشك ان الآية الآتية وامثالها انما نزلت في الكفار المعاندين غير المصدقين وقت نزولها ولا يصدقون بعد نزولها وحم كثير منهم أبو لهب وابو جهل وامثالهما ممن جاهروا بالعداء للنبي واصحابه وماتوا على ذلك كاصحاب القلب فلاشكال وارد باعتبار هؤلاء بدون تعيين شخص دون شخص ووجود هذا الفريق المعاندين غير المصدق ولا يصدق حتى يموت على الكفر محقق لاشبهة فيه فذكر أبى لهب او أبى جهل ليس لانه تعالى أنزل في حقه بخصوصه انه لا يؤمن بل للتمثيل فهو داخل في عموم من انزل الله فيهم انهم لا يؤمنون ولذلك عبر بعضهم ايضاً بالكفار المعاندين غير المصدقين الذين نزل فيهم انهم لا يصدقون ولم يذكر واحداً بعينه

الاسلام . وقد ذكر في المحصول في هذه المسألة آية أخرى وهي قوله تعالى « ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم » الآية وهي لا ندل أيضا على ادخال أبي لهب فيها

قال « الثانية * الكافر مكلف بالفروع خلافا للمعتزلة . وفرق قوم بين الامر والنهي ^(١) لنا أن الآيات الآمرة بالمعصية تتناولهم والكافر غير مانع لامكان

(١) قال المصنف « الثانية الكافر مكلف بالفروع خلافا للمعتزلة وفرق قوم بين الامر والنهي الخ » هذه المسألة هي التي عبر عنها صاحب جمع الجوامع بقوله الاكثر ان حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في صحة التكليف اه غير ان صاحب جمع الجوامع جعل موضوع المسألة عاماً في جميع الشروط الشرعية وما يتوقف عليها فكان بظاهره يقتضي وجود الخلاف في هذه المواضع كلها كالصلاة مع شروطها كالطهارة وستر العورة واستقبال القبلة ونحو ذلك لكن الواقع ان هذه المسألة خاصة بتكليف الكافر بالفروع قبل حصول الايمان الذي هو شرط صحتها فكان ذلك هو موضوع الخلاف ولا خلاف لاحد في غير هذا الموضع ولذلك عنوان الحنفية في كتب اصولهم هذه المسألة بما يجعلها خاصة بموضع الخلاف فقال في مسلم الثبوت مسألة الكافر مكلف بالفروع عند الشافعية خلافا للحنفية ولما كان بعض الاصوليين من الشافعية كالمصنف عنوانها بما يخص موضع الخلاف وبعضهم عنوانها بما يدل بظاهره على اطلاق وضع المسألة ونازعه الصفي الهندي في ذلك وقال ان المحدث مكلف بالصلاة بالاجماع وقضية هذه الترجمة طرد الخلاف فيه اه لاجل هذا عنوان صاحب جمع الجوامع بالعنوان العام اولاً ثم لبيان المراد قال وهي مفروضة في تكليف الكافر بالفروع والصحيح وقوعه خلافاً لابي حامد الاسفرايني واكثر الحنفية مطلقاً ولقوم في الاوامر والاخرين فيما عدا المرتد انتهى فاشار بذلك الى ان الخلاف مفروض فيما ذكر وليس عاماً كما يقتضيه ظاهر اطلاق وضع المسألة واشار الى ان في تكليف الكافر بالفروع مذاهب ولم يذكر خلاف المعتزلة لاختلاف النقل عنهم ولذلك قال الاسنوي وهل هم مكلفون بالفروع كالصلاة فيه ثلاثة مذاهب أصحها نعم ونقله في المحصول عن

ازالته وايضا الايات الموعدة على ترك الفروع كثيرة مثل « وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة » . وايضا أنهم كلفوا بالنواهي لوجوب حذ الزنا عليهم فيكونون مكلفين بالامر قياساً قبل الانتهاء أبداً ممكن دون الامتنال . وأجيب بأن مجرد الفعل والترك لا يكفي فاستويا وفيه نظر . قيل لا يصح مع الكفر ولا قضاء بعده . قلنا الفائدة تضعيف العذاب « أقول لا خلاف أن الكفار مكلفون بالايان وهل هم مكلفون بالفروع كالصلاة والزكاة فيه ثلاثة مذاهب، أصحابها نعم ونقله في الحصول عن أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة . وقال في البرهان انه ظاهر مذهب الشافعي . والثاني لا وهو مذهب جمهور الحنفية والاسفرايني من الشافعية ^(١) قال في الحصول هو أبو حامد وقال في المنتخب هو ابواسحاق وعزاه

أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة الى ان قال والثاني لا وهو مذهب جمهور الحنفية والاسفرايني من الشافعية قال في الحصول هو أبو حامد الى ان أتى على الخلاف الذي ذكره للإشارة الى ما في المنهاج من القصور في ذكر المذاهب وبخالفته لما في الحصول حيث جعل المخالف في ذلك هم المعتزلة فقط مع أن مقتضى كلام الحصول ان أكثر المعتزلة موافقون على أنهم مكلفون بالفروع وان غيرهم ممن يعتمد بخلافه كجمهور الحنفية هم المخالفون في ذلك ومعه أبو حامد وانما قطع صاحب جمع الجوامع بان المخالف هو أبو حامد الاسفرايني كما قاله في الحصول لا أبو اسحق الاسفرايني كما قاله في المنتخب لان ما وقع في المنتخب غلط فان أبا اسحق الاسفرايني يقول بتكليفهم كما نقل عنه في كتاب الخراج وهو كذلك موجود في تعليقه في الاصول فافهم

(١) قال الاسنوي « والثاني لا وهو مذهب جمهور الحنفية والاسفرايني » وبه قال عبد الجبار من المعتزلة وحكي قولاً للشافعي وكذا قال ابن كج انه ظاهر مذهب الشافعي وقال والصحيح من مذهبه ما بدأنا به وقال الابياري انه ظاهر مذهب مالك واختاره ابن خويز منداد من المالكية وقال في كتابه الجامع انه الذي يأتي عليه مسائل مالك لانه لا ينفذ طلاقهم ولا أيمانهم ولا يجري عليهم حكماً من الاحكام وان قطعهم في السرقة وقتلهم في المحاربة من باب الدفع فهو تعزير

في المنهاج الى المعتزلة ايضاً تبعا لصاحب الحاصل فانه نقله عنهم في اول المسئلة
لا حد لان الحدود كفارات وليست هذه كفارات بالنسبة اليهم وما نسبته
الاسنوى كغيره من ان القول بعدم تكليف الكفار بالفروع ليس على ما ينبغي
بل الذين قالوا بذلك هم علماء سمرقند من الحنفية قال الكمال بن الهمام في تحريره
ذلك أى القول بعدم تكليف الكفار بالفروع مذهب مشايخ سمرقند ومن
عدهم أى من سوى مشايخ سمرقند كمشايخ العراق وبخارى متفقون على التكليف
بها وانما اختلفوا اى اختلف من عدا مشايخ سمرقند من الحنفية في انه أى تكليف
الكفار بالفروع في غير حق الاداء أى ادائها كالاعتقاد أى كما في حق اعتقاد
الفروع اى كما ان الاعتقاد بوجوب العبادات واجب على الكفار كذلك اداء
هذه العبادات ايضا واجب عليهم فالعراقيون من الحنفية قائلون بان الكافرين
مكلفون بالاداء والاعتقاد معا كالشافعية القائلين بذلك فيعاقبون على ترك
الاداء والاعتقاد معا والبخاريون من الحنفية قائلون بأنهم مكلفون بالاعتقاد
فقط دون الاداء فيعذبون على ترك الاعتقاد فقط دون ترك الاداء وليست هذه
المسئلة منقولة عن أبى حنيفة وأصحابه كابى يوسف ومحمد وزفر وانما البخاريون
استخرجوا هذه المسئلة أى ان الكافر مكلف بالاعتقاد دون الاداء من قول
محمد في المبسوط اه من مسلم الثبوت وشرحه كشف المبهم وقال شمس الأئمة
السرخسي ان الكفار مكلفون بالعبادات في حق المؤاخذه في الآخرة اتفاقا
بالآيات السابقة والصحيح عندنا ان الكفار مكلفون بالفروع في الدنيا كما أنهم
مكلفون بها في حق الآخرة وهو مذهب العراقيين من اصحابنا الحنفية ولذلك
قال الكمال بن الهمام والمسئلة ليست بمحفوظة عن المتقدمين وانما استنبطها مشايخ
بخارى من بعض تفريعاتهم والعراقيون انهم مخاطبون بالكل وهو القول
المنصور الذى تباضه الادلة من قوله تعالى « يا أيها الناس اعبدوا ربكم والله على
الناس حج البيت » وغير ذلك فان الخطاب يتناولهم ويوجب الاداء عليهم وان لم
يجز حال الكفر ولم يجب القضاء بعد اسلامهم للخرج . وأما البحث في ان
التكليف اما لتعذيبهم بتركها أو غير ذلك فما لا حاجة اليه لعدم تعلق الحكم

وفي آخرها وهو عكس ما في المحصول . وقد وقع في بعض النسخ خلافا للحنفية
الناجز ولذلك سكت عنه السلف رحمهم الله تعالى اه ومراد الكمال بقوله وانما
استنبطها علماء بخارى الى آخره ان هؤلاء المشايخ هم الذين استنبطوا ذلك من
بعض تفريعاتهم وليس مراده ان القائلين بان الكفار مخاطبون بالعبادات هم
علماء بخارى فقط لما علمت مما قدمناه عن الكمال نفسه ان من عدا علماء سمرقند
متفقون على التكليف لكنهم اختلفوا الى آخر ما تقدم من ان العراقيين يوافقون
الشافعية والبخاريين يقولون انهم مكلفون بالاعتقاد فقط ومتى علمت ان القول
المنصور هو مذهب العراقيين ان الكفار مخاطبون بالفروع اداء واعتقادا تعلم
ان الحنفية لا يخالفون في ان الايمان شرط لصحة العبادات ولوجودها لا لوجوبها
على القول المنصور وان كان هو أيضا واجبا مستقلا فهو وان كان مقدمة
لوجود العبادات بالنظر لتوقف صحتها عليه وهي بالنسبة اليه واجب مطلق وهو
مقدمة لهذا الواجب المطلق لكنهم موافقون غيرهم على ان الايمان واجب استقلالاً
بالبرهان العقلي والنقلي وهذا باتفاق الجميع فانه لم يقل احد بالا كتفاء فيه
بالوجوب التبعي للواجب المطلق . ومن هذا تعلم ان مراد الاسنوى بجمهور
الحنفية علماء سمرقند في الاداء والاعتقاد وعلماء بخارى في الاداء فقط لا علماء
العراق ولا المتقدمون من الجميع بل علماء العراق يوافقون الامة الثلاثة في
تكليف الكفار بالفروع اداء واعتقادا كما ان المتقدمين من ائمتنا الحنفية ساكتون
عن هذه المسئلة لما قاله الكمال من عدم تعاق الحكم الناجز اي فلا يجبرون على
ادائها اتفاقا كما يجبر المسلمون على ذلك ولا يعزرون على تركها كما يعزr المسلمون
على تركها ولا يقتلون بجهودها كما يقتل المسلمون وهكذا سائر احكام التكليف
الناجز فلا قضاء عليهم بعد الاسلام وهذا المقدار متفق عليه بين الجميع وعلى
هذا لو حملنا قول القائلين بتكليف الكفار بالفروع اداء واعتقادا على معنى
توجه الخطاب عليهم ودخولهم فيه وكونهم مطالبين بادائها واداء كل ما يتوقف
عليه اداؤها وتركها كما ذكر يكونون مرتكبين بمعصية غير معصية الكفر
وحملنا قول القائلين بعدم تكليفهم بها اداء واعتقادا كما هو قول علماء سمرقند

على معنى أنهم لا يجبرون على فعلها ولا يعاقبون في الدنيا على تركها فلا يقاتلون بتركها جحوداً أو كسلاً كما يقاتل المسلمون كفراً ان تركوها جحوداً أو حداً وتعزيراً ان تركوها كسلاً وحمل قول علماء بخارى بعدم التكليف بها اداء على ما ذكر ايضاً وقولهم بتكليفهم بها اعتقاداً على معنى أنهم يعذبون على جحودها وانكارها لان اعتقادها من جملة الايمان ووفقنا بين هذه الاقوال على هذا الوجه لارتفاع الخلاف وكان خلافاً لفظياً والواقع أن جميع العلماء متفقون على ان الكفار لا يجبرون على فعل العبادات ولا يعاقبون في الدنيا على تركها وعلى أنهم يعذبون في الآخرة على جحودها وانكارها وتركها أما الاول فلما نقل عن الشافعي من انه قال قد أقررناهم على الكفر فنقرهم على ترك فروع الايمان وأما الثاني فلما قاله صدر الشريعة في تنقيحه ذكر الامام السرخسي رحمه الله تعالى لا خلاف في ان الكفار مخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات والعبادات في حق المؤاخذه في الآخرة لقوله تعالى « ماسلككم في سقر » الآية اه وقد قدمناه عنه قريباً ايضاً ومراده أنهم مخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات في أحكام الدنيا بلا خلاف وانما يقولون في الدنيا على الكفر وترك الايمان اذا أعطوا الجزية وأما العقوبات الدنياوية والمعاملات فحكمهم فيها حكم المسلمين بلا خلاف وأما العبادات فلا يعاقبون عليها في الدنيا بتركها ايضاً بلا خلاف ومتى ثبت من كلام الامام السرخسي أنهم يؤاخذون في الآخرة على تركها بلا خلاف ارتفع الخلاف بلا ريب لكن قال بعض المشايخ أن مراد شمس الأئمة بالاتفاق اتفاق من قالوا بتكليفهم بها اداء واعتقاداً ومن قالوا بتكليفهم بها اعتقاداً فقط ولعلك بعد الذي قلناه تجد اذا انصفت من نفسك ان القول بأن الخلاف لفظي في هذه المسئلة أقرب الى الصواب بل هو عين الصراب وعلى كل قد بان القول الصحيح من المرئض وحصص الحق الذي لا شك فيه وهو ان الكفار لا يجبرون على فعل العبادات في الدنيا ولا يعاقبون على ترك شيء منها فيها ولا يقضون شيئاً منها اذا اسلموا وأن مقتضى النصوص أنهم يعاقبون في الآخرة على جحودهم

وهو من اصلاح الناس . والثالث انهم مكلفون بالنواهي دون الاوامر ^(١) . وذكر

وانكارها فيجب ارجاع ما خالف هذا الحق اليه والا كان قولاً مخالفاً لظاهر النصوص

(١) قال الاسنوى « والثالث انهم مكلفون بالنواهي » أى ان صاحب هذا القول يقول ان الكفار مخاطبون بالنواهي دون الاوامر وذلك لان الكف عن المنهي عنه ممكن من الكافر حال كفره بخلاف فعل الطاعات لان الكف عن المنهيات لا يتوقف على نية فصيح من الكافر كفره بخلاف فعل العبادات فانه لا بد فيه من النية فتوقف فعلها على الايمان فلا تصح من الكافر حال كفره ولذلك هم يعاقبون في الدنيا على ترك الايمان بالقتل والسبي وأخذ الجزية والحد في الزنا والقذف والقطع في السرقة ولا يؤمرون بفعل شيء من العبادات اداء في حال الكفر ولا قضاء بعد زواله بالاسلام وقد نقل صاحب اللباب من الحنفية هذا القول عن أبي حنيفة وعامة اصحابه ولكن قد علمت ان هذه المسئلة لم يحفظ فيها نص عن أبي حنيفة ولا عن احد من اصحابه وان الخلاف فيها معروف بين مشايخ سمرقند ومشايخ العراق ومشايخ بخارى . وان مشايخ بخارى قد استنبطوا القول بان الكفار مخاطبون باعتقاد العبادات فقط دون ادائها من بعض فروع نقلت عن بعض اصحاب ابى حنيفة وعلى ذلك اطبق جميع علماء الحنفية في كتب الاصول فكان ما نقله صاحب اللباب عن أبي حنيفة وعامة اصحابه قولاً شاذاً لا يعرف في المذهب فلا يعول عليه وقد حكاه المترضى في كتابه الذريعة عن بعض أصحاب الشافعي فصارت هذه الاقوال الثلاثة وجوهاً في مذهب الشافعي وكذلك حكاه النووي في التحقيق وذهب بعض الاصحاب الشافعية الى انه لا خلاف في تكليفهم بالنواهي وانما الخلاف في تكليفهم بالاوامر قاله الشيخ ابو حامد الاسفرايني والبندنجي قال البندنجي واما المعاصي فمنهي عنها بلا خلاف من المسلمين قال الامام السبكي وهذه طريقة جيدة وهذا المذهب هو قضية بناء المسئلة على الأصل ان اجتناب النواهي لا يتوقف على الايمان فليس شرطاً فيه وقد انعكس هذا المذهب على ابن الوكيل في كتاب الاشباه والنظائر فحكي عن بعض

الامام في الحصول في أثناء الاستدلال ما يقتضى ان الخلاف في غير المرتد^(١).

الاصحاب عكس هذا المذهب ونبه العلائي في قواعده على ذلك قال الزركشى وهذا لا يعرف بل قال الشيخ ابو حامد الاسفرايينى في كتابه في الاصول وصاحبه البندنجى في باب قسم الصدقات من تعليقه ان الخلاف في تكليفهم بالاوامر واما النواهي فمنهيون عنها بالاخلاف بين المسلمين فكيف ثبت لنا قول انهم مكلفون بالاوامر دون النواهي اه قال المز ابن جماعة في الفرر وفيه بحث لان عدم المعرفة الخاصة لا يلزم منه مطاق العدم ثم ما ذكره من النقل يعارضه القول السابق اه وقال في مسلم الثبوت وقيل بالنهي فقط اه وقال في جمع الجوامع ولقوم في الامر فقط اه فاغاد كل منهما ان هؤلاء القوم ينفون تكليف الكافر بالفروع بالنظر الى الاوامر فقط دون النواهي فانهم يقولون بتكليفه بها فقال عبد الحق الخير أبادى في شرحه على المسلم قد ظن بعضهم أن الكفار مكلفون بالنواهي دون الاوامر وهذا من بعض الظن لانه ادعاء محض وقد علمت ان الاقرب للصواب هو تكليف الكافر بالفروع مطلقا عملا بالعمومات القرآنية التي قدمناها اه ومراده بذلك هو ما قدمناه وليس مراده انهم يجبرون في الدنيا على الامتنال فيها ويعاقبون فيها على فعل المنهيات مطلقا وانما عقابهم في الدنيا على ترك الايمان بالقتل والسبي وأخذ الجزية فلان تكليفهم بالايمان لا خلاف فيه وأما الحد في الزنا والقتل والقطع في السرقة فلان ما ذكر من باب العقوبات الدنياوية التي هي من قبيل خطاب الوضع كالمعاملات سواء وقد علمت انه لا خلاف في انهم مخاطبون في الدنيا بالعقوبات والمعاملات واما عدم امرهم بفعل شيء من العبادات اداء حال الكفر فلما قاله الامام الشافعى من أننا قررناهم على الكفر وترك الايمان فنقرهم على ترك فروع الايمان ولهذا لا يعاقبون على ترك الصلاة ججودا أو كسلا ونحو ذلك مع انه منهي عنه

(١) قال الاسنوى « وذكر الامام في الحصول في أثناء الاستدلال ما يقتضى

ان الخلاف في غير المرتد الى آخره » وهذا المذهب هو الذى حكاه في جمع الجوامع بقوله ولاآخرين فيما عدا المرتد اه. وهذا هو المذهب الرابع وهو ان المرتد مكلف

ونقل القرافى وغيره عن المخلص للقاضى عبد الوهاب حكاية اجراء الخلاف فيه ايضا قال ومر بى فى بعض الكتب التى لاستحضرها الا انهم مكلفون بما عدا الجهاد واما الجهاد فلا لامتناع قتالهم انفسهم^(١) ومقتضى كلام المصنف ان الخلاف

بالفروع دون الكافر الاصلى حكاها القاضى عبد الوهاب فى المخلص والطرسوسى فى العمدة وذلك لالتزام المرتد أحكام الاسلام ولا معنى لهذا التفصيل فان مأخذ نفى التكليف فى المرتد والكافر الاصلى واحد وهو جهله بالله تعالى وكفره فان قلنا ان الايمان شرط فى التكليف فى الفروع كما هو شرط فى صحتها كان الايمان مقدمة للتكليف بها وشرطا فيها، فينتفى التكليف فبهما بالفروع لانتفاء شرطه وهو الايمان وان قلنا كما هو القول المنصور ان الايمان شرط لصحتها ووجودها فقط وليس شرطا فى التكليف بها وايجابها بل التكليف بها وايجابها مطلق كتكليف المحدث بالصلاة كانا مكلفين بالفروع فلا وجه لقولين الثالث والرابع انفصلين الثالث بين الامر والنهى والرابع بين المرتد والكافر الاصلى وقد وقع فى المحصول ان الخلاف فى الكافر الاصلى واما المرتد فمكلف قطعا لكن المنقول عن علماء سمرقند وبخارى انهم يسوون بين المرتد والكافر الاصلى فى انه غير مكلف بالفروع اداء واعتقادا على مذهب علماء سمرقند واداء فقط على مذهب علماء بخارى فلا وجه للقطع بان المرتد مكلف قطعا أى اتفاقا كما يقتضيه جعل الخلاف فى الكافر الاصلى ولذا قال الزركشى فيه نظر

(١) قال الاسنوى « واما الجهاد فلا لامتناع قتالهم انفسهم » . قال القرافى هذا المذهب جرى عليه فى بعض الكتب الذى لا أستحضره الا ان قال الزركشى فى البحر صرح به امام الحرمين فى النهاية فقال والذى ليس من أهل فرض الجهاد ولهذا لو استأجره الامام للجهاد لا يبلغ به سهم راجل على أحد الوجهين كالصبي والمرأة نعم يجوز للامام استئجاره عليه على الاصح وهذا يدل على انه غير فرض عليه والا لما جاز استئجاره عليه كما لا يجوز استئجار المسلم وتقييمه امام الحرمين استئجار الذمى بالامام يخرج آحاد الناس فيمتنع من آحاد الناس استئجار الذمى للجهاد بل الجواز يختص بالامام على الاصح كما ذكره النووى فى

كتاب السير. فان قيل يحتمل أن صحة استئجار الذمي إنما هو لكونه لا يجبر على العبادات في الدنيا بل يعاقب عليها في الآخرة. أجب لكونه اذا وقع لا يقع الا عن نفسه لكونه واجبا عليه وان لم يجبر كالمستأجر للحج تلك السنة وعليه فرضه. فان قيل هذا في الذمي والتعميل موافق له وما حكاه القرافي من التفصيل في مطلق الكافر قيل اذا وقع في بعض الكفرة التفصيل صدق أنه فصل في كافر بين الجهاد وغيره وان لم يأت في الكل ففيه الاقوال على كل حال اه. ومن هذا تعلم أن كلام امام الحرمين في ان الذمي ليس من أهل فرض الجهاد ومتى كان الذمي ليس من أهل فرض الجهاد كان سائر الكفار ليسوا من أهل فرض الجهاد بالاولى فلا فرق في ذلك بين كافر وكافر لكن هذا القول من امام الحرمين لا يقتضي عدم وجوب الجهاد على الكافر لجواز ان يكون مراده انه ليس من أهل اداء فرض الجهاد كما هو الواقع لأن الجهاد هو قتال الكفار بقصد اعلاء كلمة الله تعالى والذب عن دينه فلا بد فيه كسائر العبادات من النية التي تتوقف على الايمان فكان من شرط صحة اداء الجهاد الايمان كسائر العبادات فلا يتأتى فعله من الكافر مطلقا ذميا كان أو غير ذمي ومرتداً أو غيره وكون الكافر مطلقا ليس في حال كفره أهلا لاداء فرض الجهاد على معنى انه لا يصح منه حال كفره لا ينافي انه مكاف به على معنى انه يأتي بشرطه وهو الايمان ثم يأتي به فالجهاد كغيره من سائر العبادات التي لا تصح من الكافر حال كفره وانما تصح منه بعد الايمان وزوال الكفر فالكفر مانع قادر على ازالته والايمان شرط قادر على الاتيان به فاذا استأجره الامام على الجهاد وقاتل فقتاله لا يقع جهادا ولا فرضا ولا عبادة اصلا حتى يصح ان يقال فيه اذا وقع فلا يقع الا عن نفسه لكونه واجبا عليه وان لم يجبر وقياسه على المستأجر للحج تلك السنة وفرضه عليه قياس مع الفارق لان المستأجر للحج على وجه ما ذكر أهل لاداء فرض الحج ويصح منه لتوفر شرطه وهو الايمان وكما يصح لاداء الفرض المستأجر على ادائه يصح منه اداء ما هو فرض عليه غاية الامر أن الحج الذي يفعله يقع عند الشافعية عما عليه

انما هو في الوجوب والتحریم فقط ^(١) لانه عبر اولا بالتكليف وقال ان الفائدة هي العقاب وما عدا الواجب والمحرم لا تكليف فيه ولا عقاب واما من عبر بأنهم مخاطبون فان عبارته شاملة للاحكام الخمسة * واعلم ان تكليف الكافر بالفروع مسألة فرعية وانما فرضها الاصوليون مثالا لتاعدة وهي ان حصول الشرط الشرعي هل هو شرط في صحة التكليف ام لا لاجرم ان الامدى وابن الحاجب وغيرهما قد صرحوا هنا بالمقصود . قوله « ولنا » أى الدليل على انهم مخاطبون

حتمًا لان مذهبهم ان المكلف لا يصح ان يحج عن غيره وعليه حجة الاسلام كما هو مفصل في الفروع بخلاف الكافر اذا استأجره الامام للقتال فان قتاله في صفوف المسلمين قتال ليس من الجهاد في شيء بل استتجاره يقع استعانة به في شؤون الجهاد كما يقع بغيره من الخيل والبغال ونحو ذلك من آلات الجهاد ولهذا لا يبلغ بأجرته سهم راجل من المجاهدين بل ينقص ولو قليلا ومنه تعلم عدم صحة تعليل القول بعدم تكليف الكافر بالجهاد بامتناع قتال نفسه فان الجهاد لا يتصور شرعا وقوعه منه حال كفره لانه لا يتحقق الا مع تحقق شرطه وهو الايمان ومع الايمان لا يكون مقاتلا نفسه اذا كلف بالجهاد فدعوى انه لو كلف بالجهاد القاتل نفسه دعوى باطلة فكان هذا القول قولًا باطلا

(١) قال الاسنوى « ومقتضى كلام المصنف ان الخلاف انما هو في الوجوب والتحریم فقط الى آخره » . اقول اجاب الامام السبكي عنمن فهم من عبارته اختصاص الفروع بالوجوب والتحریم كالمصنف فقال بعد ان بين ان المراد بالفروع ما ذكرنا الا ان يقال ان اقدامهم على المباح غير مستندين فيه الى الشرع الذى يجب عليهم اتباعه حرام بالاجماع على منع اقدام على فعل حتى يعلموا حكمه فان صح فهم آثمون على جملة افعالهم وهذا عام في أهل الكتاب وغيرهم اهـ . لكن قال الزركشى وهو مما لم أره لغيره وفيه توقف اهـ وعلى كل حال فالمرح به ان المراد بالفروع ما يشمل الاحكام الخمسة وما يفيد غير ذلك اما مؤول اما بان تخصيص الوجوب والحُرمة لانهما اللذان يترتب عليهما العقاب فعلا وتركهما فتكون الآيات المستدل بها دالة على التكليف بها اصاله وما عداها تبعًا أو ان ذكرهما للتمثيل

مطلقاً من ثلاثة أوجه: الاول أن الآيات الآمرة بالعبادة متناولة لهم كقوله تعالى « يا أيها الناس اعبدوا ربكم »^(١) وقوله تعالى « والله على الداس حج البيت » ونحو ذلك

(١) قال الاسنوى « كقوله تعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم » وكقوله تعالى وما تفرق الذين أوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة وقوله تعالى ولوطا اذ قال لقومه اتأتون الفاحشة ما سبقكم بها احد من العالمين وقوله تعالى والى مدين أخاهم شعيبا قال يا قوم اعبدوا الله ما لکم من اله غيره فقد جاءکم بينة من ربکم فافوا السکيل والمیزان الى غير ذلك من الآيات العامة والتأويل في کلها بعيد بان يقال المراد بالمصلين في قوله تعالى حکاية عنهم لم نک من المصلين أى من المسامحين وتخصيص الناس في آية يا أيها الناس اعبدوا ربکم وغير ذلك من التأويلات البعيدة عن الظاهر من غير صارف عنه . وقد علمت ان هذه الآيات وامثالها لا يخالف في عمومها احد ولذلك قال شمس الأئمة السرخسى ان الکفار مکلفون بالعبادات في حق المؤاخذه في الآخرة واستدل بالآيات السابقة كما ان الصحيح عند الحنفية ان الکفار مکلفون بالفروع في الدنيا على معنى انهم يأتون بها بعد الايمان لکنهم من ازالة المانع من صحتها وهو الکفر ومن الاتيان بشرطها وهو الايمان وقد علمت حقيقة هذه الاقوال ومالها وما عليها وان المعول عاينه منها هو الاقوال الثلاثة التي هي مذهب الائمة الثلاثة والعراقيين من الحنفية من تکليفهم بالفروع اداء واعتقادا ومذهب البخاريين من انهم مکلفون بها اعتقادا فقط ومذهب السمرقنديين من عدم تکليفهم بها اداء واعتقادا وان ماعدا هذه المذاهب الثلاثة اقوال باطلة أو مؤولة بما يرجعها الى هذه المذاهب الثلاثة كما انک علمت ان الخلاف بين هذه المذاهب الثلاثة خلاف لفظي واذا تأملت في استدلال کل من هؤلاء المتخالفين لا تشک في ذلك وحاصله اجمالا ان من قال بعدم التکليف بالفروع استدل بان اعتبار الشارع الايمان شرطا في هذه العبادات ليقضى النهى عنها بدون هذا الشرط والتکليف بالعبادات عند عدم الايمان ليقضى ايجاب الفعل وقت عدمه ولا يمكن الامتنال لوجود النهى

والكفر لا يصلح أن يكون مانعا من دخولهم لانهم متمكنون من ازالته بالايان
وبهذا الطريق قلنا المحدث مأمور بالصلاة فثبت أن المقتضى للتكليف قائم
والمانع مفقود فوجب القول بتكليفهم عملا بالمقتضى السالم عن المعارض * الدليل
الثاني أنهم لو لم يكونوا مكلفين بالفروع ما أوعدهم الله تعالى عليها لكن الآيات
الموعدة بتركها أي بسبب تركها كثيرة منها قوله تعالى «وويل للمشركين الذين لا
يثرون الزكاة» وقوله تعالى «والذين لا يدعون مع الله الها آخر» الى قوله تعالى
«يضاعف له العذاب يوم القيامة» وقوله «فلا صدق ولا صلى» وقوله تعالى «ما سلككم
في سقر قالوا لم نك من المصلين» الآية فثبت كونهم مكلفين ببعض الاوامر وبعض
النواهي فكذلك الباقي اما قياسا أو لانه لا قائل بالفرق . وذكر في المحصول في
هذه الآية الاخيرة مباحث كثيرة منها أن هذا التعليل حكاية عن قول الكفار
فلا يكون حجة . واجاب بأن ذلك يجب أن يكون صدقا لانه لو كان كذبا مع أنه
تعالى ما بين كذبهم لما كان في حكايته فائدة وكلام الله تعالى متى أمكن حمله على
ما هو أكثر فائدة وجب المصير اليه . والذي ذكره مشتمل على قاعدتين نافعتين
في مواضع . والموعود المذكور في كلام المصنف اسم فاعل من أوعد . قال
الجوهري أوعد عند الاطلاق يكون للشر ووعد في الخير وأنشد :

واني وان أوعدته أو وعدته لمخلف ايعادى ومنجز موعدى

الدليل الثالث أنهم مكلفون بالنواهي بدليل وجوب حد الزنا عليهم فيكونون
مكلفين بالامر قياسا عليها والجامع بينهما كما قال في المحصول والمنتخب هو
احراز المصلحة الحاصلة في النهى بسبب ترك المنهى عنه وفي الامر بسبب فعل

عن الفعل حال العدم المأخوذ من اعتبار الشارع له شرطا في الصحة وامكان
الامتثال لازم للتكليف الناجز من جهة خطاب الشارع فيجب أن لا يكون الشيء
الواحد من جهة واحدة مطلوبا منهيا عنه فكان كلام هذا القائل في نفي التكليف
باداء العبادات حال الكفر وهذا مما لا يخالف فيه احد والقائل بالتكليف يقول
أن فائدة التكليف لا تنحصر في الامتثال حال الكفر حتى ينتفى التكليف عند
انتهاء إمكان الفعل بل فائدته العقاب وانه قادر على الامتثال بعد ازالة المسامحة

المأمور به. ويمكن أن يقال الجامع بينهما هو الطاب وقوله « قيل الانتهاء ممكن »
 أى اعترض القائلون بالمرق بين الاوامر والنواهي على القياس بأن النهى يقتضى
 الانتهاء عن المنهى عنه والانتهاه عنه مع الكفر ممكن والامر يقتضى الامتثال
 والامتثال مع الكفر غير ممكن لان النية فى الامتثال لابد منها ونية الكافر
 غير معتبرة . وأجاب فى المحصول بأن الفعل والترك المجردين عن النية لا يتوقفان
 على الايمان والاثبات بهما لغرض امتثال حكم الشرع يتوقف على الايمان فاستوى
 الانتهاء والامتثال وبطل الفرق فان كان الترك بغير نية الامتثال كافيا فى اسقاط
 التكليف فكذلك الفعل . قال المصنف وفيه نظر ولم يبينه . وتقريره ان الترك على ثلاثة
 أقسام أحدها أن يكون للعجز فقط فهذا غير مثاب بل معاقب على القصد . والثانى
 أن يكون لقصد الامتثال فهذا خارج عن العهدة ومثاب . والثالث أن لا يقصد
 شيئا البتة كمن لم تطالبه نفسه بشرب الخمر أو غيره من المنهيات فلا يمكن القول
 بتأنيبه لحصول المطلوب منه وهو اعدام المفسدة وفى ثوابه نظر . ومثل هذا
 لا يكفى فى الفعل فان الواجب لا يخرج عن عهده الا بالنية واعتقاد وجوبه وذلك
 فرع عن الايمان . واذا تقرر هذا صح الفارق وهو كون الانتهاء ممكنا دون
 الامتثال . وحيثئذ فيبطل احتجاجنا على الخصم المفصل بالقياس . واذا كان هذا
 الجواب عند المصنف لا يستقيم فجوابه من أوجه: أحدها ما ذكر من بعد وهو أن
 فائدة التكليف ليست منحصرة فى الامتثال حتى ينتفى التكليف عند انتفاء
 امكان الفعل بل فائدته العقاب على تقدير أن لا يسلم ويفعل . الثانى ما ذكره من قبل
 وهو كونه قادرا على الامتثال بعد ازالة المانع . وحاصله ان اتجاه الفرق الذى ذكره

وتحقيق الشرط وهو الايمان وكلاهما ممكن . فانت ترى أن القائل بالتكليف يسلم
 عدم التكليف بالاداء حال الكفر وانما يقول هو مكلف لىأتى به بعد الايمان
 وزوال مانع الكفر فلم يكن الاثبات والنفي فى الخلاف واردا على موضوع
 واحد لان ما ينفىه الاول هو التكليف بالاداء حال الكفر وهذا لا يخالف فيه
 الثانى والذى يثبت به الثانى هو التكليف بعد زوال المانع وهو الكفر وهذا لا
 يخالف فيه الاول فلا حاجة للاطالة

الخصم دائر مع صحة السؤال الآتي وسيأتي ابطاله . الثالث ان دعواهم منتقضة بالنفقات وغيرها مما لا يشترط فيه قصد التقرب . وقوله « قيل لا يصح مع الكفر » أى استدل من قال بتكليفهم بالنواهي دون الاوامر بان الصلاة مثلا لو كانت واجبة لكانت مطلوبة منهم لان الوجوب طلب الفعل مع المنع من الترك ولكن لا يصح أن تكون مطلوبة منهم أما في حال الكفر فلمقدم صحتها ويستحيل من الشارع طلب تعاطي الفاسد وأما بعد الاسلام فلمقدم وجوب قضائها عليهم لقوله صلى الله عليه وسلم « الاسلام يجب ما قبله » فاذا تعذر الطلب تعذر الوجوب . وأجاب المصنف تبعا للامام بانه لا فائدة لهذا التكليف الا تضعيف العذاب عليهم في الآخرة فقولنا انهم مأمورون بها لا معنى له الا أنهم يعاقبون عليها كما يعاقبون على الايمان . وهذا الجواب مردود من وجهين : أحدهما أنه غير مطابق لدليل الخصم أصلا فان الخصم يقول لاشك أن التمثيل في الآخرة متوقف على تقدم التكليف فلا بد أن نختار أحد القسمين اما حالة الكفر أو بعدها . ونجيب عما قاله الخصم فيه . والجواب الصحيح أن نختار انه مكاف بايقاع ذلك في زمن الكفر . ونجيب بما تقدم من كونه قادراً على ازالة المانع كالحديث ويكون زمن الكفر ظرفاً للتكليف لا للايقاع أى يكلف في زمن الكفر بالايقاع وذلك بان يسلم ويوقع والحديث حجة لنا لان قوله صلى الله عليه وسلم « يجب » يقتضى سبق التكليف به ولكن يستطع ترغيباً في الاسلام . الاعتراض الثاني ان دعواه أنه لا فائدة له في الدنيا باطل بل له فوائد^(١) منها تنفيذ

(١) قال الاسنوى « الاعتراض الثاني ان دعواه أنه لا فائدة له في الدنيا باطل بل له فوائد الخ » اقول قد علمت ان الكفار مخاطبون بخطاب الوضع اتفاقاً وعلى ذلك يقال ان تنفيذ طلاقه وعتقه وظهاره والزامه الكفارات وغير ذلك كل ذلك من قبيل ارتباط المسببات بالاسباب التي ترجع الى خطاب الوضع واما ما يترتب على خطاب الوضع بمقتضى خطاب التكليف من الحل والحرمه ونحوها فهذا على الخلاف ان قلنا ان هناك خلافاً وأما قتل الحربى مسلماً فالمراد منه قتله في دار الاسلام وليس مبنى الخلاف هو البناء على هذه القاعدة بل ان الحربى في دار

طلافه وعتقه وظهاره والزامه الكفارات وغير ذلك . ومنها اذا قتل الحربى مسلما ففى وجوب القود أو الدية خلاف مبنى على هذه القاعدة كما صرح به الرافعى . ومنها أنه هل يجوز لنا تمكين الكافر الجنب من دخول المسجد فيه خلاف مبنى على هذه القاعدة أيضا وان كان المشهور فى الفرعين خلاف قضية البناء . ومنها اذا دخل الكافر الحرم وقتل صيدا فان المعروف لزوم الضمان . قال فى المذهب ويحتمل أن لا يلزمه وهذا التردد منشؤه هذه القاعدة . ومنها فروع كثيرة نقل المعالمى عن محمد بن الحسن عدم الوجوب فيها معللا بذلك . ومذهبنا فيها الوجوب كوجوب دم الاساءة على الكافر اذا جاوز الميقات ثم أسلم وأحرم ووجوب زكاة الفطر على الكافر فى عبده المسلم ووجوب الاغتسال عن الحيض اذا كانت الكافرة تحت مسلم

قال « الثالثة * امتثال الامر بوجوب الاجزاء لانه ان بقى متعلقا به فيكون أمرا بتحصيل الحاصل أو بغيره فلم يمتثل بالسكينة . قال أبو هاشم لا يوجب كما لا يوجب النهى الفساد . والجواب طلب الجامع ثم الفرق » أقول هذا الكلام الذى ذكره المصنف هنا غير محرر ^(١) فلنشرحه على ما هو عليه ثم نبين وجه

الاسلام مستأمن ملحق بداره حكما واحكامنا منقطعة بها فلا يجب القود نظرا لذلك وتجب الدية أو يجب القود نظرا لحكم دارنا الذى هو فيها وقت القتل وكذلك كل ما ذكره من الفوائد الدنياوية ليس مفردا على هذا الخلاف . الا ترى أن من الحنفية الذين خالفوا الائمة الثلاثة فى هذه المسائل علماء العراق من الحنفية وهم يوافقون الائمة الثلاثة فى عدم تكليف الكفار بالفروع ولو كان الخلاف فى هذه المسائل مبناه هذه القاعدة لكان العراقيون موافقين للائمة الثلاثة فى احكامهم واذا اردت ذلك تفصيلا فارجع الى كتابنا البدر الساطع على جمع الجوامع

(١) قال المصنف « الثالثة امتثال الامر بوجوب الاجزاء لانه ان بقى متعلقا به الخ » قال الاسنوي « هذا الكلام الذى ذكره المصنف هنا غير محرر الخ » وجه عدم تحريره ان هذا الدليل لا يتوجه على ابى هاشم والقاضى عبد الجبار لان

الصواب فنقول : امتثال الامر وهو الاتيان بالمأمور به على الوجه المطلوب شرطا يوجب الاجزاء أى سقوط الامر كما صرح به فى الحاصل واقتضاه كلام

مذهبهما كذهب غيرهما فى الخروج عن عهدة الواجب بهذا الأمر بفعل الواجب على وجهه . قال السعد ليس النزاع فى الخروج عن عهدة الواجب بهذا الامر بل فى انه هل بفعله يصير بحيث لا يتوجه عليه تكليف بذلك الفعل بامر آخر فقال ابو هاشم وتبعه عبد الجبار انه بفعله قد ادى الواجب وأتى بالمأمور به ومع ذلك يحتمل عدم خروجه عن العهدة فانه لا يمتنع ان يأمر الحكيم ويقول اذا فعلته أثبت عليه ويلزمه القضاء مع ذلك اه ولا يخفى ان المأثى به ثانيا بامر جديد لا يمكن ان يكون نفس المأثى به أولا بالامر الاول بل يكون مثله والقضاء عبارة عن استدراك ما قد فات من مصلحة الاداء والفرض انه جاء بالمأمور به على وجهه ولم يفت منه شيء وحصل المطلوب بتمامه فلو كان اتيانا بالفعل ثانيا اتيانا لما هو مصلحة الاداء لكان تحصيل الحاصل . قال السعد قد لا يسلم القاضي ان القضاء عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة الاداء بل عن الاتيان بمثل الواجب الاول بطريق اللزوم وعلى ما قاله ابن الحاجب لكون الثاني مستأنفا بامر جديد سمي قضاء مجازا لانه مثال الاول قال السعد ولا يخفى ان هذا بعيد اذ لم يعهد للفجر فرض غير الاداء والقضاء ولو سلم فيمكن ان يقال بذلك فى كل قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة اه وقال البدخشى ثم لا يخفى ان الدليل انما ينهض حجة على من لم يجعل الاتيان بالمأمور به على وجه الامتثال مسقطا لتوجه الامر او جملة بعينه متعلقا بشيء آخر مع وجود الامتثال واما على من لم يجعله مجزئاً بمعنى انه لا يتأتى توجه التكليف عليه بامر آخر بمثل ذلك الفعل فى الزمان الثاني سواء سمي ذلك قضاء او لا كما سبق من قول عبد الجبار فلا اه ومثله فى تكلمة الابهاج لابن السبكي وبهذا ظهر انه لا خلاف فى سقوط الطلب والتكليف بالاتيان بالمأمور به على وجهه فكان الخلاف لفظيا لان المفعول اولاً كفى فى سقوط الطلب اتفاقا لان المكلف لا يطالب الا بما فى وسعه فلا يكون ما يطلب ثانيا بامر جديد هو نفس ما طلب أولا بالامر الاول وفعله المكلف على وجهه وانقطع التكليف به بل ما طلب ثانيا

الحصول لان الامر لو لم يسقط فان كان متعلقا بعين ما أتى به أى طالبا له فيكون أمرا بتحصيل الحاصل وهو محال وان كان متعلقا بغيره فيلزم أن لا يكون المأتي به أولا كل المأمور به بل بعضه وحينئذ فلا يكون ممثلا وقد فرضناه ممثلا . وقال أبو هاشم وتابعه القاضي عبد الجبار ان امثال الامر لا يوجب الاجزاء كما أن النهي عن الشيء لا يوجب الفساد بدليل صحة البيع وقت النداء . والجواب طلب الجامع ثم الفرق أى نطالبه أولا بالجامع بين الامر والنهي فاذا ذكر الجامع ذكرنا الفرق وهذا الكلام مجرد استرواح فان الجامع واضح ^(١) بخلاف الفرق فكان ينبغي له ذكر الفرق والسكوت عن طلب الجامع كما فعل الامام وأتباعه . وتقرير الجامع أن كلا منهما طلب جازم لا إشعار له بذلك . وأيضا فالامر ضد النهي والنهي لا يدل على الفساد فلا يدل الامر على الاجزاء لان الشيء يحمل على ضده كما يحمل على مثله . والفرق أن الامر هو اقتضاء الفعل فاذا أدى مرة فقد

بذلك الامر الجديد هو مثل الاول وكونه يسمى قضاء كما يقول ابو هاشم وعبد الجبار أو لا يسمى قضاء بل هو واجب مستأنف بامر جديد كما يقول ابن الحاجب مجرد خلاف في التسمية ولا يستطيع احد ان ينكر انه يجوز من الحكيم ان يامر بالفعل او لا ويأتي به المكلف ويخرج عن عهده ثم يامره ثانيا بان يأتي بمثله بامر آخر ولذلك اختار الجلال المحلى وغيره وجهة نظر القاضي وابى هاشم وان كان الخلاف انظما لكن لم يعهد في الشرع في كل عبادة تتصف بالاداء تارة وبالقضاء تارة اخرى لان القضاء بمعنى الفعل ثانيا استدرا كما لمات من مصلحة الاداء واما ان الشارع امر بفعل عبادة ثانيا بطريق اللزوم بعد أن أدت على وجهها فلم يعد

(١) قال الاسنوي « وهذا الكلام مجرد استرواح فان الجامع واضح » اقول وضوح الجامع على فرض تسليمه لا يمنع المطالبة به على ان الفرض يمنع تماثل الحكمين وقال ان الفساد لا يمتثل الاجزاء فلا يقاس احدهما على الآخر اه وشرط القياس ان يتماثل الحكمان في المقيس والمقيس عليه حينئذ لا يكون هذا الجامع مع وضوحه صحيحا

انتهى الاقتضاء . وأما النهى فدلّوه المنع من الفعل فان خالف وأتى به فليس في اللفظ ما يقتضى التعرض لحكمه ولا منافاة بين النهى عنه وبين أن يقول فان أتيت به جعلته سببا لحكم آخر مع كونه ممنوعا منه . هذا حاصل كلام الامام وأتباعه في هذه المسئلة * واعلم أنه قد تقدم أن الاجزاء يطلق على الاداء الكافى لسقوط ما عليه ويطلق على اسقاط القضاء فامتنال الامر يكون محصلا للاجزاء بالمعنى الاول بلا خلاف ^(١) والخلاف انما هو في اسقاط القضاء

(١) قال الاسنوى « واعلم انه قد تقدم ان الاجزاء يطلق على الاداء الكافى لسقوط ما عليه ويطلق على اسقاط القضاء فامتنال الامر يكون محصلا للاجزاء الخ » اقول اشار بذلك الى ان الخلاف في هذه مبنى على تفسير الاجزاء بسقوط القضاء واما اذا فسر الاجزاء بالاداء الكافى لسقوط ما عليه فلا خلاف وقد صرح بذلك في تكملة الابهاج لابن السبكي فقال والخلاف في هذه المسئلة انما هو مبنى على تفسيره بسقوط القضاء . اما اذا فسرنا بما اختار المصنف فامتنال الامر يكون محصلا للاجزاء من غير خلاف اه فاذا علمت هذا ورجعت الى ما تقدم من انهم اختلفوا في صحة العبادة اهي موافقة العبادة ذات الوجهين وقوتا الشرع وان لم تسقط القضاء أو انها اسقاط القضاء وان بعضهم أشار الى ان النزاع لفظى وجرى عليه القراني وانه الحق والى ما تقدم من ان الصحة بالمعنى الاول يترتب عليها الاجزاء بمعنى كفاية العبادة في سقوط التعبد اى الطلب فهى منشأ الاجزاء وبالمعنى الثانى تكون مرادفة للاجزاء الذى فسر ايضا باسقاط القضاء وان ابن الحاجب فسر الاجزاء بالامتنال اى الاتيان بالمأمور به على وجهه والمصنف فسر بالاداء الكافى لسقوط التعبد به ومعنى ذلك خروج المكلف عن عهدة الواجب بحيث لا يبقى عليه تكليف به والاداء الكافى على وجه ما ذكر هو بعينه الاتيان بالمأمور به كما امر الشارع فكان هذا موافقا لما قاله ابن الحاجب وصاحب جمع الجوامع فسر الاجزاء على القول الراجح بكفاية العبادة في سقوط التعبد يشير الى ان ذلك هو المراد من عبارة ابن الحاجب والبيضاوى وغيرهما واذا رجعت الى ما فصلناه من ان الخلاف في هذا لفظى ايضا علمت ان الخلاف هنا أيضا لفظى وانه متى لم

فالجمهور يقولون انه يدل على أنه لا يجب قضاؤه وأبو هاشم وعبد الجبار واتباعهما يقولون انه لا يمتنع الامر بالقضاء أيضا مع فعله بدليل وجوب المضى في الحج الفاسد ووجوب قضاؤه وحينئذ فيلزم من ذلك أنه لا يدل على عدم وجوبه بل يكون عدم الوجوب مستفادا من الاصل هكذا حرره الأمدى وغيره ونقله صريحا عن الخصم وصوبه ابن برهان أيضا كما نقله عنه

يكن هناك خلاف اذا فسرنا الاجزاء بالاداء الكافي لسقوط التعبد به كما قال المصنف او بالامتناع كما قال ابن الحاجب او بما فسر به صاحب جمع الجوامع لم يكن خلاف ايضا اذا فسرناه بسقوط القضاء بمعنى الفعل ثانيا وأما ان الحكيم يأمر بالفعل ثانيا على وجه الازوم بعد أن فعل المكلف ما امر به اولا على وفق ما امر وخرج بذلك عن عهدة الامر فهذا شيء آخر كما سبق يدل على هذا قول الجمهور اننا اذا فسرنا الاجزاء بسقوط القضاء كان مرادنا للصحة بهذا المعنى ومن البديهي ان ذلك يدل على انه لا يجب قضاؤه كما اننا اذا فسرنا الاجزاء بالامتناع يدل على ذلك ايضا وابو هاشم وعبد الجبار واتباعهما يقولون انه لا يمتنع الامر بالقضاء ايضا مع فعله اولا فابوهاشم وعبد الجبار واتباعهما لم ينكروا ان المكلف اذا اتى بالفعل المأمور به على وجهه يخرج عن العهدة وسقط القضاء وانما يقولون ان ذلك لا يمنع من ان يصدر امر من الحكيم بالفعل ثانيا على وجه الالتزام وهذا لا ينكره الجمهور والجمهور يقولون ان المكلف متى فعل المأمور به على وجهه خرج عن عهدة ذلك الامر وسقط القضاء بمقتضى هذا الامر الاول وهذا لا ينكره ابو هاشم وعبد الجبار واتباعهما فكان الخلاف لفظيا والاشتغال بالاستدلال لكل فريق والاعتراض على ما استدلل به لكل فريق والجواب عنه تطويل بلا طائل على انك علمت ان الخلاف في هذه المسئلة يعنى عنه ما تقدم من الخلاف في صحة العبادة واجزائها ولذلك لم يذكر صاحب جمع الجوامع هذه المسئلة الثالثة اكتفاء بما ذكره من الخلاف في صحة العبادة واجزائها وان كان الخلاف لفظيا في الموضوعين لا يحتاج الى هذه العناية بل كان اللائق ان يقتصر على محل الوافق مشيرين الى رفع ما كان من الخلاف حتى لا يقع التشويش على الطلاب

الاصنفهاني في شرح المحصول فقال ذهب عبد الجبار الى أنه لا يدل على الاجزاء وانما الاجزاء مستفاد من عدم دليل يدل على الاعادة وقد بسط القرافي ذلك على نحو ما قلناه في تعليقه على المنتخب بين أبي هاشم وغيره في براءة الذمة عند الاتيان بالمأمور به ثم اختلفوا فقال الجمهور الامر كما دل على شغل الذمة دل أيضا على البراءة بتقدير الاتيان . وقال أبو هاشم الامر يدل على الشغل فقط والبراءة بعد الاتيان بالمأمور به مستفادة من الاصل ومعناه أن الانسان خلق وذمته بريئة من الحقوق كلها فلما ورد الامر اقتضى شغلها فاذا امتثل كان الاجزاء وهو براءة الذمة بعد ذلك مستفادا من الاستصحاب لا من الاتيان بالمأمور به قال وهذا الخلاف شبيهه بالخلاف في مفهوم الشرط كما اذا قال اذا قال ان دخلت الدار فأنت طالق فالقائلون بأن الشرط لا مفهوم له يقولون عدم طلاقها مستفاد من العصمة السابقة والقائلون بالمفهوم يقولون عدم الطلاق من ذلك ومن مفهوم الشرط وكذلك أيضا الخلاف الذي ههنا اه كلامه . واذا علمت ما قلناه علمت فساد الدليل المذكور في الكتاب ردّا على أبي هاشم لان أبا هاشم لا يقول ببقاء الشغل بل يقول ان الامر لا يدل عليه ودليل أبي هاشم الذي نقله المصنف عنه وهو قوله كما لا يوجب النهي الفساد يدل عليه أيضا . ثم ان الامام والمصنف وجاعة جعلوا محل الخلاف في الاتيان بالمأمور به ^(١) وفيه نظر لان الافعال لا دلالة لها

(١) « قال الاسنوي ثم ان الامام والمصنف وجاعة جعلوا محل الخلاف في الاتيان الخ » أقول لاخلاف بين ما جعله الامام والمصنف وجاعة محل الخلاف وبين ما جعله الغزالي وابن برهان ومن معهما محل الخلاف فاذا الجمهور قالوا في الفرق بين الامر والنهي ان مقتضى الامر الاتيان بالمأمور به فلو لم يكن موجبا للاجزاء لم يكن للامر فائدة لانه حينئذ يكون كانه قال افعل هذا فاذا فعلت فكانك لم تفعل بخلاف النهي فان مقتضاه الانكفاف عن المنهى عنه وقد يكون الانكفاف بحكم آخر كالنهي عن البيع وقت النداء مع مجامعته للصحة كما صرح بذلك في تسكيلة الابهاج فكانت دلالة الامر على الاجزاء باعتبار ان مقتضاه الامتنال الذي هو الاتيان بالمأمور به ومن لوازم الاتيان بالمأمور به على وجهه ان يكون مجزئا

على الشغل ولا على البراءة وانما تدل على عدم الضد فينبغي أن يجعلوا محل الخلاف في الامر وقد نص عليه الاكثرون كالغزالي وابن برهان والمعالي وابن فورك والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين والقاضي عبد الوهاب

بمعنى ان يكون مسقطا للتعبد به والمطالبة به ثانيا فكان جعل الامر محلا للخلاف باعتبار أن مقتضاه وهو الامتنال يوجب الاجزاء فصح حينئذ ان نجعل محل الخلاف هو الامتنال الذي هو مقتضى الامر كما صنع المصنف وان نجعل محل الخلاف هو الامر باعتبار ان مقتضاه وهو الامتنال يوجب الاجزاء وما صنعه المصنف اقرب لان الامتنال هو محل الخلاف الحقيقي والامر انما كان محلا للخلاف باعتبار ان الامتنال مقتضاه

﴿ آخر الكلام على المقدمة ﴾
« وهو نهاية الجزء الاول »



فَهْرَسْ

الجزء الاول من

نَهَائِنُ السُّوَلِ

في شرح منهل الأصول

للفاضى ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥هـ

تأليف

الشيخ الامام جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن بن سبيح الشافعى المتوفى سنة ٧٧٢هـ

صحيحة

- | | |
|----|---------------------------------------|
| ١ | الخطبة |
| ٤ | ما أخذ كتاب المنهاج |
| ٥ | الكلام على حد أصول الفقه وما يتعلق به |
| ٢٢ | الكلام على حد الفقه وما يتعلق به |
| ٤٧ | الباب الأول في الحكم وفيه فصول ثلاثة |
| ٤٧ | الفصل الاول في تعريفه (أى الحكم) |
| ٧١ | الفصل الثاني في تقسيماته |
| ٧٣ | الكلام على رسم الواجب |
| ٧٧ | الكلام على المندوب |

- ٧٩ الكلام على الحرام
 ٧٩ الكلام على المكروه
 ٨٠ الكلام على المباح
 ٨٢ الكلام على القبيح والحسن عند أهل السنة
 ٨٨ الكلام على القبيح والحسن عند المعتزلة
 ٨٩ الكلام على الاحكام الوضعية
 ٩٤ الكلام على الصحة
 ٩٦ الكلام على البطلان والفساد
 ١٠١ الكلام على الاجزاء
 ١٠٩ الكلام على الاداء والاعادة والقضاء
 ١٢٠ الكلام على الرخصة والعزيمة
 ١٣٢ الفصل الثالث في أحكامه وفيه سبع مسائل
 ١٣٢ المسألة الاولى الوجوب قد يتعلق بمعين وقد يتعلق بمبهم (وهي المشهورة بمسألة الواجب المخير)
 ١٥٥ تذييب الحكم قد يتعلق على الترتيب الخ
 ١٦٠ المسألة الثانية الوجوب ان تعلق بوقت الخ (وهي المشهورة بمسألة الواجب الموسع والواجب المضيق)
 ١٧٩ فرع الموسع قد يسهل العمر الخ
 ١٨٥ المسألة الثالثة الوجوب اما أن يتناول كل واحد (وهي المشهورة بمسألة فرض الكفاية وفرض العين)
 ١٩٧ المسألة الرابعة وجوب الشيء مطلقاً يوجب وجوب مالا يتم الا به (وهي المشهورة بمسألة المقدور)
 ٢١١ تنبيه * مقدمة الواجب اما أن يتوقف عليها وجوده الخ

- ٢١٢ فروع الاول لو اشتبهت الخ
 ٢٢٢ المسألة الخامسة وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه (وهي المشهورة بمسألة
 الأمر بالشيء نهى عن ضده)
 ٢٣٦ المسألة السادسة اذا نسخ الوجوب بقى الجواز
 ٢٥٠ المسألة السابعة الواجب لا يجوز تركه
 ٢٥٨ ﴿الباب الثانى﴾ فيما لا بد للحكم منه وفيه فصول
 ٢٥٨ الفصل الاول فى الحاكم
 ٢٦٣ فرعان على التنزل الاول شكر المنعم الخ
 ٢٧٥ الفرع الثانى الافعال الاختيارية قبل البعثة الخ
 ٢٩٤ تنبيه * عدم الحرمة لا يوجب الاباحة
 ٢٩٨ الفصل الثانى فى المحكوم عليه وفيه أربع مسائل
 ٢٩٨ المسألة الاولى المعلوم يجوز الحكم عليه
 ٣٠٧ الخلاف فى معنى كونه تعالى متكلما
 ٣١٥ المسألة الثانية لا يجوز تكليف الغافل من احوال تكليف المحال
 ٣٢١ المسألة الثالثة الاكراه الملجئ يمنع التكليف الخ
 ٣٢٩ المسألة الرابعة التكليف يتوجه حين المباشرة
 ٣٤٥ الفصل الثالث فى المحكوم به وفيه ثلاث مسائل
 ٣٤٥ المسألة الاولى التكليف بالمحال جائز
 ٣٦٩ المسألة الثانية الكافر مكلف بالفروع
 ٣٨٣ المسألة الثالثة امتثال الامر يوجب الاجزاء